

إشكالية القطع عند الأصوليين

د. أيمن صالح (*)



مقدمة:

في سعيهم الدائب وراء المعرفة الراسخة شكّل الوصول إلى القطع واليقين هاجساً كبيراً في أذهان علماء المسلمين، لا سيما هؤلاء المعتنون بتقرير «الأصول» بشقيها:

* الأصول العقديّة أو «أصول الدين»، واهتم بتقريرها المتكلمون.

* والأصول العمليّة أو «أصول الفقه»، واهتم بتقريرها الأصوليون.

فهأهم المتكلمون لا يعتمدون في تقرير مسائلهم إلا على الأدلة القطعية،

أما الأدلة الظنية فهي لا تستحق حتى مسمّى «الدليل» لذلك سموها - وتابعهم على ذلك بعض الأصوليين (١) - بـ «الأمانة». وهأهم الأصوليون يشترطون في أكثرهم في الدليل الأصولي أن يكون قطعياً؛ ولذا فالعمل بالإجماع وبخبر الواحد وبالقياس، حتى مع الخلاف في كل ذلك، ثابت عندهم بأدلة قطعية. وها هو ابن السمعاني، صاحب أجل كتب الشافعية في الأصول نقلاً وحجاجاً - على حد زعم الزركشي (٢) - يسمي كتابه هذا بـ «قواطع الأدلة»، بل ها هو

(*) جامعة بروناي دار السلام .

(١) كتابي الحسين البصري والآمدّي، بل زعم الآمدّي أن هذا هو اصطلاح الأصوليين، وخطّئ في ذلك. انظر: أهر الحسين البصري، المعتمد، ج ١، ص ٥. والآمدّي، الإحكام، ج ١، ص ٢٧. والشيرازي، اللمع، ص ٥.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٣.

الشاطبي «المجّد» يقرر في أول كلمة من موسوعته العظيمة «الموافقات» بأن «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»^(١) و يقيم نظريته كلها في «الاستقراء» سعيًا وراء غاية واحدة هي الوصول إلى القطع.

بحال إبراهيم، عليه السلام، في سعيه وراء تلج اليقين عندما قال: ﴿رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخْبِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطُمِّنْ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، أشبه حال علماء المسلمين. لكن سيدنا إبراهيم، عليه السلام، وجد من خرق له العادة وأوصله إلى تلج اليقين، أما المتكلمون والأصوليون فلا أظن أن هذا قد تيسر لهم.

وعلى أية حال ما سنراه خلال هذا البحث هو عرض لإشكالية القطع عند الأصوليين خاصة، ومحاولة لا أكثر لحل هذه الإشكالية، وذلك من خلال ثلاثة مطالب وخاتمة.

المطلب الأول: التعريف بالقطع.

المطلب الثاني: موانع القطع.

المطلب الثالث: الحلول الأصولية

لإشكالية القطع.

وخاتمة: في نتائج البحث.

المطلب الأول

التعريف بـ «القطع»

وسيكون ذلك ضمن المقاصد الستة الآتية:

المقصد الأول: القطع في المعجم.

المقصد الثاني: القطع في الاصطلاح.

المقصد الثالث: تاريخ مصطلح القطع عند الأصوليين.

المقصد الرابع: مرادفات القطع.

المقصد الخامس: أضداد القطع.

المقصد السادس: هل للقطع مراتب؟

المقصد الأول: القطع في المعجم.

المادة المعجمية «ق ط ع» تدل في أصل وضعها اللغوي على «صَرَمٍ وإبانة شيء من شيء»^(٢) كما يقول ابن فارس. وقال ابن منظور: «الْقَطْعُ: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلًا... [تقول:] قَطَعْتُ الْحَبْلَ قَطْعًا فَانْقَطَعَ»^(٣).

ومن الدلالة على «الإبانة الحسية» تطور معنى هذه المادة إلى الدلالة على «الإبانة المعنوية»، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا﴾ (المؤمنون: ٥٣) أي تَقَسَّمُوهُ... وقوله

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٩.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المادة قطع.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، ج ٨، ص ٢٧٦.

تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾ (الأعراف: ١٦٨) أي فرقناهم فرقاً، وقال تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦) أي انقطعت أسبابهم ووصلتهم^(١). «والقطيعة: الهجران، يُقال: تقاطع الرجلان إذا تصارما، وبعثت فلانة إلى فلانة بأقطوعة، وهي شيء تبعته إليها علامة للصريمة»^(٢).

وفيما يتعلق بوصف الكلام خصوصاً بكونه قاطعاً لم نجد في المعجم ما يتعلق بتفسير ذلك. أما ما قاله ابن منظور: «وكلام قاطع، على المثل، كقولهم: نافذ»^(٣). فليس - فيما هو ظاهر - تفسيراً لـ «الكلام القاطع» بأنه «الكلام النافذ»، إذ شتان بينهما، وإنما يبين ابن منظور أن وصف الكلام بكونه قاطعاً جاء على سبيل المثل والتشبيه كما هو الحال في وصف الكلام بكونه نافذاً (أي: منفذاً مطاعاً)، فالنفوذ في الأصل للسهم كما القطع في الأصل للسيف أو السكين، وإنما شُبِّهَ الكلام بالسهم

والسيف تشبيهاً.

وإذا كان الأمر كذلك وأردنا الإدلاء بدلونا في تفسير معنى وصف الكلام بكونه قاطعاً، مستعينين في ذلك بالسنة العامة في تطور الألفاظ من الحسيات إلى المعنويات، فيمكننا القول بأن القطع، بعد استعماله في الإبانة الحسية فمن ثم المعنوية، استعمل في المنع من استمرار الشيء، وبالتالي انتهاءه، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿فَقُطِّعَ ذَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الأنعام: ٤٥) أي: «قُطِّعَ خَلْفَهُمْ من نسلهم وغيرهم فلم يبق لهم بقية»^(٤). أو «فاستوصل القوم... عن آخرهم فلم يُترك منهم أحد إلا أهلك»^(٥). ومنه قوله ﷺ: «إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل فإنه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود»^(٦)، وقوله: «من أعمر رجلاً عمري»^(٧) له ولعقبه فقد قطع قوله حقّه فيها وهي لمن

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ٨، ص ٢٧٦.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المادة قطع.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، ج ٨، ص ٢٧٨.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٤٢٧.

(٥) الطبري، تفسير الطبري، ج ٧، ص ١٩٥.

(٦) مسلم، الصحيح، (٥١٠)، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، ج ١، ص ٣٦٥.

(٧) قال النووي: «العمري: قوله: أعمرت لك عمرك أو حياتك أو ما عشت أو حيت، أو ما يفيد هذا المعنى». النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١١، ص ٧٠، ٧١.

أعمر»^(١). و«مَقَطَعُ كل شيء مُنْقَطَعُهُ: آخره حيث يَنْقَطِعُ، كَمَقَاطِعِ الرِّمال والأودية والحرّة وما أشبهها. ومَقَاطِيعُ الأودية: مآخِيزُها. ومُنْقَطَعُ كل شيء: حيث يَنْتَهِي إليه طَرَفُهُ»^(٢). والعلاقة بين القطع بمعنى إبانة أجزاء الشيء، والقطع بمعنى منع استمرار الشيء وانتهائه واضحة، وهي علاقة السبب بالنتيجة، فإبانة أجزاء الشيء تؤدي إلى المنع من استمراره، والمنع من استمراره يؤدي إلى انتهائه. ووصف الكلام بكونه قاطعاً جاء، والله أعلم، من هذا المعنى. فالكلام القاطع، على هذا، هو المانع من استمرار شيء ما أو المنهي له.

لكن ما هو هذا الشيء الذي يمنع الكلام القاطع من استمراره أو ينهي؟ أو بعبارة أخرى، ما هو تقدير المفعول به المحذوف المتعلق باسم الفاعل «قاطع»؟ لأن «قَطَعَ» فعل متعدي في الأصل لا لازم؟

يمكننا هنا أن نلجأ إلى تقدير

مفعولات متعددة لهذا الفعل كلها تؤدي إلى الغرض نفسه بحيث تدل على المعنى الدقيق الذي نزنه للكلام القاطع، ومن هذه المفعولات فيما نرى: الجدل أو النقاش أو الخلاف أو النزاع وما إلى ذلك. وعلى هذا يكون الكلام القاطع، لغة، هو الكلام الذي ينهي الجدل أو النقاش أو الخلاف أو الحوار في موضوع ما، ويدل ذلك على هذا المعنى القول المشهور عند العرب: «قطعت جهيزة قول كل خطيب»؛ وذلك لأنها لما تكلمت بما تكلمت أنهت النقاش والجدال في الموضوع الذي تكلمت فيه^(٣).

وسبب إنهاء الكلام لما ذكرنا من المفعولات المقدّرة، قد يعود لواحد أو لأكثر من الأسباب، ككون الكلام واضحاً بليغاً، أو ككونه اشتمل على معلومات مستجدة لم تكن معلومة من قبل، كما هو الحال في كلام جهيزة، أو ككون قائله وضع يده على معقّد الخلاف وحرّر محل النزاع أو كشف عن

(١) مسلم، الصحيح، (١٦٢٥) كتاب الهبات، باب العمري، ج ٣، ص ١٢٤٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٧٨.

(٣) جاء في مجمع الأمثال: «قطعت جهيزة قول كل خطيب: أصله أن قومًا اجتمعوا يخطبون في صلح بين حين قتل أحدهما من الآخر قتيلًا، ويسألون أن يرضوا بالدية، فبينما هم في ذلك إذ جاءت أمة يقال لها جهيزة فقالت: إن القاتل قد ظفر به بعض أولياء المقتول فقتله، فقالوا عند ذلك: قطعت جهيزة قول كل خطيب، أي قد استغنى عن الخطب». الميداني، مجمع الأمثال، ج ٢، ص ٩١.

زيفه... إلخ.

هذا هو التخمين الذي يبدو لنا في أصل وصف الكلام بكونه قاطعاً.

وثمة تخمين آخر يمكننا عرضه هنا، هو يزعم الترادف بين الكلام القاطع، والكلام الفاصل، فقد جاء في صفة كلامه ﷺ، بأنه «فصلٌ لا نَزْرٌ ولا هَذَرٌ»^(١) قال ابن الأثير: «أي بين ظاهر، يفصل بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ (الطارق: ١٣) أي فاصل قاطع»^(٢).

والتفصيل، كما يقول ابن منظور، هو «التبيين»^(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء: ١٢) أي: «بيّناه بياناً شافياً»^(٤). وعلى هذا التقدير يكون معنى الكلام القاطع هو: البين الواضح، ويكون اسم الفاعل هنا بمعنى اسم المفعول، فالقاطع يعني المقطّع المفصل وبالتالي المبيّن، أو يكون الكلام القاطع بمعنى الفارق المميز بين الحق والباطل.

وعليه يكون الفرق بين هذا التخمين والتخمين السابق هو أن القطع في هذا

التخمين كان بمعنى التبيين والتفريق، أما في التخمين السابق فالقطع كان بمعنى الإنهاء، والإنهاء قد يكون بسبب كون الكلام بيناً أو مفرّقاً بين الحق والباطل، وقد يكون لغير ذلك من الأسباب، وبالتالي يكون القطع بمعنى الإنهاء أعم من القطع بمعنى الفصل.

والذي نرجّحه هو التخمين الأول لسببين:

أحدهما: أنه لا يُحتاج فيه إلى تأويل اسم الفاعل باسم المفعول، والأصل عدم التأويل.

والثاني: أن ثمة فرقاً جوهرياً بين «فصل» و«قطع» ينفي الترادف بينهما، فالقطع في أصله الحسي يكون بسرعة، ويمنع التواصل بين أجزاء الشيء نفسه، بينما الفصل - في الغالب - يكون ببطء أكثر ويمنع التواصل بين الأشياء المختلفة المختلطة والمتميزة في نفسها لا بين أجزاء الشيء نفسه، تقول: فصلت القمح عن الشعير، ولا تقول: قطعت، وتقول: قطعت الحبل، ولا تقول: فصلت. ومن هنا كان التفصيل بمعنى التبيين، لأنه يمنع

(١) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ١١. وقال: صحیح الإسناد ولم یخرجاه. و الطبرانی، المعجم الكبير، ج ٤، ص ٤٩.

(٢) ابن الأثير: النهاية فی غریب الحديث، ج ٣، ص ٤٥١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٥٢٢.

(٤) الطبري، تفسير الطبري، ج ١٥، ص ٤١.

من الاختلاط ويوضح الأشياء بفصل بعضها عن بعض بعد أن كانت جملة واحدة مختلطاً ببعضها ببعض، أما القطع فلا يصلح له هذا المعنى.

ومحصلة القول هي أن: الكلام القاطع لغة، فيما نرى، هو الكلام المنهي للجدال والنقاش والخلاف في موضوع ما لأي سبب كان هذا الإنهاء. والله أعلم.

المقصد الثاني: القطع في الاصطلاح:

استعمل الأصوليون لفظ «القطع»، ومشتقاته: «القاطع»، و«القطعي»، و«المقطوع به»، و«القطعية» في مجالين من المجالات المتعلقة بالنص:

أحدهما: مجال ثبوت النص. فثمة من النصوص ما هو قطعي الثبوت كالقرآن الكريم، والسنة المتواترة، ومنها ما هو ظني الثبوت كنخبر الواحد.

والآخر: مجال دلالة النص، فثمة ألفاظ تدل على معناها قطعاً كألفاظ الأعداد مثلاً، وأخرى تدل عليه ظناً كاللفظ العام في دلالة على الاستغراق مثلاً.

والقطع في كلا المجالين يعني - عند جمهور الأصوليين -: العلم الذي ينتفي

معه الاحتمال مطلقاً. فالنص المقطوع بثبوته، هو النص الثابت عن الشارع بعلم ويقين ودون أدنى احتمال لكونه مكذوباً، أو أخطأ في نقله الرواة. والنص المقطوع بدلالته هو النص الذي نعلم أنه دال على معناه الواحد فقط دون أدنى احتمال للدلالة على أي معنى آخر.

والعلاقة بين هذا المعنى الاصطلاحي للقطع والمعنى اللغوي الذي فصلناه آنفاً، تختمل وجهين:

أحدهما: تخصيص معنى الإنهاء، أي أن القطع لغة كان يدل على إنهاء الشيء والمنع من استمراره، وفي الاصطلاح صار يدل على نوع خاص من الإنهاء وهو إنهاء الاحتمال.

والوجه الآخر: تخصيص سبب القطع. أي أن الكلام القاطع، لغة، قد يكون لسبب أو أكثر من الأسباب ككونه بليغاً أو واضحاً أو مفرقاً بين الحق والباطل... الخ، وفي الاصطلاح صار يدل على الكلام الذي يكون قاطعاً لسبب واحد فقط، وهو الوضوح المطلق الذي ينتفي فيه احتمال الدلالة على أي معنى آخر غير المعنى المراد.

ولعل الوجه الأول أصح؛ لأنه يصدق على اصطلاح القطع في كلا مجالي النص:

الثبوت والدلالة، أما الوجه الثاني فلا يصدق إلا على مجال الدلالة فقط؛ لأن النص المقطوع بثبوته لا يُشترط فيه كونه واضحاً بل قد يكون غامضاً كالمتشابه من آيات الكتاب الكريم.

وهذا الاصطلاح، أي إطلاق القطعي على «غير المحتمل»، هو «الاستعمال المشهور» للقطع، على حدّ تعبير الشاطبي^(١)، و ثمة استعمال آخر للقطع اختص به الحنفية حيث يصفون دلالة بعض الألفاظ بكونها قطعية: كصيغ العموم المجردة عن القرينة المخصصة، والمطلقات المجردة عن القرينة المقيدة، والحقائق المجردة عن قرينة المجاز، مع إقرارهم بأنها ألفاظ محتملة في الأصل، أي من حيث الوضع اللغوي، لكن لما لم يقترن بها دليل يصرفها إلى معناها المؤول، وكان عندهم لا يجوز لـ «بيان التغيير» أن يتأخر عن وقت الخطاب^(٢)، وبالتالي لا يجوز للقرينة المخصصة أو المقيدة أو الصارفة للمجاز أن تتراخى عن اللفظ، صار انعدام وجود دليل

التأويل المقارن دليلاً على أن المتكلم أراد من تلك الألفاظ ظواهرها على وجه القطع، أي أن الاحتمال الكامن في تلك الألفاظ من حيث الوضع اللغوي تلاشى وانتهى بسبب عدم قرن المتكلم بهذه الألفاظ ما يدعم هذا الاحتمال^(٣).

وبهذا نجد أن الحنفية لا يختلفون مع الجمهور في أن «القطع في الدلالة» ينافي احتمال التأويل، ولكن يختلفون معهم في السبب الذي أدى إلى نفي احتمال التأويل، فبينما يقصر الجمهور سبب نفي الاحتمال على الوضع اللغوي، أي أن الألفاظ القاطعة عندهم هي الألفاظ التي وُضعت لمعنى واحد فقط ولا تحتل غير مطلقاً كألفاظ الأعداد وأسماء الأشخاص، يقول الحنفية بأن ثمة سبباً آخر غير الوضع اللغوي ينفي الاحتمال، وهو حصول التراخي الزمني من غير أن يقرن المتكلم كلامه المحتمل من حيث الوضع اللغوي بدليل يدعم هذا الاحتمال. وسنأتي إلى مزيد كلام في هذه النقطة في موضع لاحق من هذا

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٥.

(٢) «بيان التغيير» ومنثله «بيان التبديل» هو البيان الذي يصرف الظاهر عن ظهوره، كالعام إلى الخاص والمطلق إلى المقيد والحقيقة إلى المجاز، وهو يخالف «بيان التفسير» الذي يبين الجملي والمشارك، فهذا الأخير يصح مقارناً ومتراخياً، أما «بيان التغيير» فلا يصح إلا مقارناً فإن تراخى كان نسخاً ورفعاً لا بياناً. انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٣) انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ١٠٢. والبخاري، كشف الأسرار، ج ١، ص ٧٩. وصدر الشريعة، التوضيح، ج ١، ص ٢٤٨.

البحث إن شاء الله تعالى.

هذا، ويستخدم الأصوليون مصطلح «القطع» كثيراً، ويريدون به الجزم الناجم عن العلم النافي للاحتمال لا مجرد العلم، ومن هنا تجدهم يكثرون من القول: «نقطع بكذا»، و«ينبغي القطع بكذا»، و«فلان قطع بكذا»، و«هذا مما يقطع بصحته»، و«هذا مقطوع به»، وغير ذلك من العبارات التي تدل على الجزم بالمسألة محل البحث جزماً ناجماً عن علم و يقين.

وقد يستخدمون القطع لا سيما بصيغة اسم الفاعل «قاطع» في مجرد الجزم بغض النظر عن كون هذا الجزم نتج عن علم أم نتج عن تقليد، ومن هنا قال الإسنوي: «القطع أعم من العلم، إذ المقلد قاطع وليس بعالم، وكل عالم قاطع ولا ينعكس»^(١).

وإطلاق القطع على «الجزم» هو من باب إطلاق السبب على مسببه؛ لأن الجزم ينجم لا محالة عن العلم، فكل عالم قاطع كما قال الإسنوي آنفاً.

وخلاصة القول في هذا المقصد: أن الأصوليين يستعملون مصطلح القطع ومشتقاته في استعمالات ثلاثة:

أحدها: في العلم الناجم عن نفي الاحتمال مطلقاً، وهو اصطلاح الجمهور.

والاستعمال الثاني: في العلم الناجم عن نفي الاحتمال إما مطلقاً، وإما لعدم الوقوف على القرينة الداعمة للاحتمال، وهو اصطلاح الحنفية.

والاستعمال الثالث: في الجزم، سواء نجم هذا الجزم عن علم أو تقليد.

المقصد الثالث: تاريخ مصطلح القطع عند الأصوليين:

القطع ليس هو الاصطلاح الوحيد أو الأقدم في بابه عند الأصوليين، إذ لا نجد عند الإمام الشافعي (ت ٢٠٤) مثلاً، بل نجد بدلاً منه مصطلح «الإحاطة»، أو «علم الإحاطة»، ولعله استمده من كتاب الله تعالى في مثل قوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢) وقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: ٣٩). قال، رحمه الله تعالى:

«العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر. فالإحاطة منه ما كان نص حكم الله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة.

(١) الإسنوي، نهاية السؤل، ج ١، ص ٣٧.

فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أحل أنه حلال وفيما حُرِّم أنه حرام. وهذا الذي لا يسع أحدًا عندنا جهله ولا شك فيه. وعلم الخاصة: سنة من خير الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم وهي موجودة فيهم أو في بعضهم بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما تقتل بشاهدين، وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلط»^(١). وقال أيضًا: «فأما ما كان من سنة من خير الخاصة الذي يختلف الخير فيه فيكون الخير محتملاً للتأويل، وجاء الخير فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوبًا منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول لا أن ذلك إحاطة، كما يكون نص الكتاب وخير العامة عن رسول الله، ولو شك في هذا شك لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك، إن كنت عالمًا، أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة الشهود العدول، وإن

أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم»^(٢).

والملاحظ أن الشافعي استعمل مصطلح «الإحاطة» أو «علم الإحاطة» في مجال ثبوت النص، أما في مجال دلالة النص فلم يكن قد تبلور على عهده مصطلح خاص باللفظ قطعي الدلالة، بل كان الشافعي يستخدم مصطلح «النص» في الدلالة على اللفظ قوي الظهور وواضح الدلالة، سواء دل على معناه قطعًا أو في غالب الظن. قال الغزالي، رحمه الله تعالى: «النص: اسم مشترك يُطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي، رحمه الله، فإنه سمي الظاهر نصًّا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصت الظبية رأسها، إذا رفعتها وأظهرته. وسُمي الكرسي منصّة إذ تظهر عليه العروس...»^(٣).

وفي الفقهيات يستخدم الشافعي مصطلحًا آخر يدل على القطع، وهو

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٨.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص ٤٦١.

(٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ١٩٦.

«اليقين»^(١).

وإذا انتقلنا من الشافعي إلى غيره من الأصوليين وجدنا أن الصيرفي (ت ٣٣٠هـ) ثم الجصاص (ت ٣٧٠هـ)^(٢) هما أقدم من استعمل مصطلح القطع على حد علمنا. قال الصيرفي، رحمه الله تعالى: «القائل بأن خير الواحد يفيد العلم، إن أراد العلم الظاهر فقد أصاب، وإن أراد القطع حتى يتساوى مع التواتر فباطل»^(٣).

المقصد الرابع: مرادفات القطع

عند الأصوليين:

لم يكن القطع - كما قلنا - هو المصطلح الوحيد في بابه عند الأصوليين، وإن كان هو الأدق، والأكثر بعداً عن الاشتراك في الدلالة على معناه. وقد استعمل الأصوليون مصطلحات أو مفاهيم متعددة للدلالة على القطع بمعنى عدم الاحتمال، نذكر منها ما يأتي:

«العلم»:

أفاض الأصوليون في الحديث عن «العلم» وأقسامه في مقدمات كتبهم الأصولية تأثراً بالكتب الكلامية، أما في

مجال النص فقد استعملوه أكثر ما يكون في مجال ثبوت النص عندما تحدّثوا عن إفادة الخبر متواتر العلم، وعن إفادة خبر الواحد العلم أو الظن. وهم يعنون بـ «العلم» القطع، وبعضهم عنى به الظن الغالب. قال الأمدي: «اختلفوا في الواحد العدل إذا أخير بخير هل يفيد خبره العلم؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال: إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن»^(٤). ويأتى هذا الإطلاق انسجماً مع اللغة القرآنية التي يُستعمل فيها العلم بالمعنيين كذلك. قال الجصاص: «العلم على ضربين: علم حقيقي وعلم ظاهر. والذي تُعبدنا به من ذلك هو العلم الظاهر، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (المتحنة: ١٠)، وإنما هو العلم الظاهر لا معرفة مغيب ضمايرهن، وقال إخوة يوسف: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ (يوسف: ٨١) فأخبروا أنهم شهدوا بالعلم

(١) انظر: الشافعي، الأم، ج ١، ص ١٠، ٦٧، ٩٥، ج ٢، ص ٢٣، ٦٩، ١٧٩، ج ٥، ص ٣١، ٢١٠، ٢٣٢.

(٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٧٠، ج ٣، ص ١٨٥، والفصول في الأصول، ج ٢، ص ٢٥٢، ٢٦٧.

(٣) نقله عنه: الزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٣٦.

(٤) الأمدي، الإحكام، ج ٢، ص ٤٨.

الظاهر»^(١). وقال الغزالي: «العلم اسم مشترك: قد يطلق على الإبصار والإحساس وله حد بحسبه، ويطلق على التخيل وله حد بحسبه، ويطلق على الظن وله حد آخر، ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف... وقد يطلق على إدراك العقل»^(٢). ولأجل هذا الاشتراك والتعدد في مفهوم «العلم»، لا سيما بين العلم بمعنى القطع، والعلم بمعنى علم الظاهر أو الظن الغالب، صار يعتمد البعض إلى تقييد العلم المراد به القطع بأوصاف زائدة، فقال بعضهم: «علم الإحاطة»، كما أوردناه في كلام الشافعي آنفاً، وقال آخرون: «علم الظاهر والباطن»، وقال فريق ثالث: «علم اليقين»، وقال آخرون: «علم الطمأنينة»، وقال بعضهم: «العلم القاطع» أو «العلم القطعي».

«الصدق»:

استعمل الأصوليون هذا المصطلح في مجال ثبوت النص تحديداً، فالخير المتواتر

يفيد «الصدق»، أي القطع بكون نقلته صادقين في نسبته إلى الشارع. والواقع هو أنه ثمة حذف في قولهم: «الخير المتواتر يفيد الصدق»، وتقديره: يفيد العلم بالصدق، أو يفيد القطع بالصدق. «النصيصة»:

النص - في احتيسار أكثر الأصوليين^(٣) - هو اللفظ القاطع في الدلالة على معناه، ومنه اشتقت «النصيصة»، فهي على هذا: القطعية في دلالة اللفظ على معناه، ومن الأمثلة على ذلك قول صاحب كتاب التقرير والتحجير^(٤): احتمال اللفظ للنسخ «لا يخرج عن النصية». والنصيصة، كما يُلاحظ، هي مرادف للقطع في مجال دلالة النص فقط ولا محل لها في مجال ثبوته. «الصراحة»:

يستعمل البعض مصطلح «اللفظ الصريح». بمعنى اللفظ القاطع في معناه، كما في قول إمام الحرمين، وهو بصدد بيان أن سبب الورود لا يجوز إخراجها عن مقتضى اللفظ العام: «لا يجوز

(١) الخصائص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ص ٢١.

(٣) النص مصطلح شائع، ومنعده المعاني عند الأصوليين بوجه عام، وقد أحصينا له عشرة معانٍ اصطلاحية في بحثنا: «قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي».

(٤) ابن أمير حاج، التقرير والتحجير، ج ١، ص ١٩٩.

إخراج سبب اللفظ [العام] بطريق
التخصيص عن مقتضى اللفظ. فهو إذاً
صريح في سببه، ظاهر في غيره، على ما
ارتضيناه^(١)، وفي قول ابن السمعاني،
وهو بصدد بيان أن المطلق يُحمل على
المقيد: «الأمر المقيد صريح في وصف
التقييد... وأما المطلق فظاهر.. وليس
بصريح... فكان الاعتراض بالصريح
على الظاهر، وبالنص على العام أولى؛
لأن الخاص مقدم على العام، والصريح
مرجح على الظاهر»^(٢). وفي قول
الغزالي، وهو بصدد رفض الإجماع
السكوتي: «إن فتواه [أي المجتهد] إنما
تُعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه
احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد
يسكت من غير إضمار الرضا، وفي قول
السيوطي: «الصريح: اللفظ الموضوع

لمعنى ولا يفهم منه غيره عند
الإطلاق»^(٣).

«اليقين»:

وهو أكثر المصطلحات قرئاً من
مصطلح القطع؛ ولذا يقرنهما الأصوليون
معاً في كثير من الأحيان^(٤). لكن
يُستعمل اليقين أحياناً، لغة واصطلاحاً،
ولا يراد به القطع بل الظن القوي الذي
لا ينتفي معه الاحتمال. قال ابن منظور:
«وربما عبروا بالظن عن اليقين، وباليقين
عن الظن، قال أبو سيدة الأسدي،
ويقال الهجيمي»:

تَحَسَّبَ هَوَّاسٌ وَأَيُّقَنَ أَنَّنِي

بها مُفْتَدٍ مِنْ وَاحِدٍ لَا أَغَايِرُهُ
يقول: تَشَمَّمُ الأسدُ نَاقَتِي يَظُنُّ أَنَّنِي
أَفْتَدِي بِهَا مِنْهُ وَأَسْتَحْمِي نَفْسِي فَأَتْرَكُهَا
لَهُ وَلَا أَقْتَحِمُ الْمَهَالِكَ بِمَقَاتِلَتِهِ»^(٥). وقال

(١) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٢٥٦.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٢٣٢.

(٣) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٩٣.

(٤) كما هو الحال في كلام أبي الحسين البصري: «لا يجوز على التابعين مع شدة تدينهم وإعظامهم للدين أن يقطعوا على كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطع واليقين». المعتمد، ج ٢، ص ١٨. وكلام الشيرازي: «طريق العقلية القطع واليقين فلا يجوز الرجوع فيها إلى اجتهد الغير». التبصرة، ص ١٠٧. وكلام الآمدي: «المعتبر في الأصول القطع واليقين ولا قطع في خبر الواحد». الإحكام، ج ٢، ص ٦٤. وكلام الرازي: «ما المراد من قولك: المخاطب إما أن يكون غرضه إفهامنا أو لا يكون غرضه ذلك؟ إن غنيت بالإفهام: إفادة القطع واليقين فليس غرضه ذلك». المحصول، ج ٣، ص ٣١٧. وكلام ابن القيم: «وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقتضيه من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك». إعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٠٧. وكلام البردوي: «اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً وقيناً». أصول البردوي، ج ١، ص ٧٩، وغيرهم كثير.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤٥٧.

الأدنى إلى الأعلى على النحو التالي:

١. علاقة توصف بـ «الجهل»: وهو عدم إدراك الشيء، أي أن نسبة الإدراك للشيء تساوي باللغة الرياضية ٠٪.

٢. علاقة توصف بـ «الوهم»: وهو إدراك مرجوح للشيء، أي أن نسبة الإدراك للشيء تتراوح ما بين ١٪ إلى ٤٩٪.

٣. علاقة توصف بـ «الشك»: وهو تردد الاعتقاد بين طرفين لا مرجوحية لأحدهما على الآخر، أي أن نسبة الإدراك لأحد الطرفين تساوي ٥٠٪.

٤. علاقة توصف بـ «الظن»: وهو إدراك راجح للشيء، أي أن نسبة الإدراك للشيء تتراوح ما بين ٥١٪ و ٩٩٪.

ولا يفصل الأصوليون في مراتب الظن عادة، والأصح في نظري أن يفصل في مراتب الظن على النحو الآتي:

أ. الظن الضعيف، وتتراوح نسبة الإدراك فيه بين ٥١٪ و ٧٤٪.

ب. الظن الغالب، وتتراوح نسبة

القرطبي: «ربما عبروا باليقين عن الظن، ومنه قول علمائنا في اليمين اللغو: هو أن يحلف بالله على أمر يوقنه ثم يتبين له خلاف ذلك فلا شيء عليه»^(١). وفي تفسير قول الشافعي في باب الإقرار: «إني ألزم الناس أبداً اليقين وأطرح عنهم الشك ولا أستعمل عليهم الأغلب»^(٢)، قال السبكي: «لو قال [المقر بأن عليه دراهم] أردت بقولي: دراهم، درهمين، لم يُقبل... وكون الإقرار مبنياً على اليقين لا يقدح في هذا؛ لأن هذا يقين، فإنه موضوع اللفظ لغة، وليس المراد باليقين القطع»^(٣). وكذا قال الزركشي في مسألة أخرى: «إن الشافعي، رضي الله عنه، لم يرد باليقين القطع»^(٤).

المقصد الخامس: أضداد القطع:

أضداد القطع هي مراتب الإدراك التي دونه، والتي تبدأ بـ «الجهل» ثم «الوهم» ثم «الشك» ثم «الظن»، وتوضيحها بإيجاز^(٥) نقول:

علاقة الذهن بالشيء القابل للإدراك أو الشيء المدرك على مراتب تتدرج من

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ١٨١.

(٢) الشافعي، الأم، ج ٦، ص ٢٢٣.

(٣) نقله عنه، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥٤.

(٤) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج ٣، ص ١٣٧.

(٥) لمزيد من التوسع انظر ابن أمير حجاج، التقرير والتجبير، ج ١، ص ٥٤-٥٧. والغزالي، المستصفى، ص ٢١.

والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢١.

الإدراك فيه بين ٧٥٪ و ٩٥٪.

ج. الظن القوي، وهو يكاد يقارب القطع، وتتراوح نسبة الإدراك فيه بين ٩٦٪ و ٩٩٪.

ولهذا التفريق فرائد عملية في أكثر من مجال في أصول الفقه، وستظهر واحدة منها في مجال بحثنا هذا كما سنرى لاحقاً إن شاء الله تعالى.

د. علاقة توصف بـ «العلم» أو «القطع»: وهو إدراك كامل للشيء، أي أن نسبة الإدراك للشيء تساوي ١٠٠٪.

هذا، ومما يلتبس كثيراً بـ «العلم» و«القطع» الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الناشئ عن تقليد لا عن دليل، وقد جلى الغزالي الفرق بينهما بقوله:

«وجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق إلى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال، ومن غير تمكن نقيضه من الحلول في النفس؛ فإن الشاك يقول: العالم حادث أم ليس بحادث؟ والمعتقد يقول: حادث، ويستمر عليه، ولا يتسع صدره لتجوير القِدَم، والجاهل يقول: قديم، ويستمر عليه. والاعتقاد، وإن

وافق المعتقد، فهو جنس من الجهل في نفسه، وإن خالفه بالإضافة، فإن معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقى اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه، وإنما تغيرت إضافته، فإنه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة، وأما العلم فيستحيل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم، فإنه كشف وانسراح، والاعتقاد عُقْدَةٌ على القلب، والعلم عبارة عن انحلال العُقْد، فهما مختلفان، ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه، والعالم لا يجد ذلك أصلاً وإن أصغى إلى الشبهة المشككة، ولكن إذا سمع شبهة: فما أن يعرف حلها وإن لم تساعده العبارة في الحال، وإما أن تساعده العبارة أيضاً على حلها، وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد»^(١).

المقصد السادس: هل للقطع

مراتب؟

هل لـ «العلم» أو «القطع»، الذي يمثل الرتبة الأخيرة في مراتب الإدراك، مراتب؟

هذه قضية شائكة، وفيها مذهبان:

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٢٢.

أحدهما: أن العلوم تتفاوت.

والمذهب الآخر: أنها لا تتفاوت، واختاره إمام الحرمين قائلًا: «من أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية لم يتخيل فيها تقديمًا ولا تأخيرًا. نعم، الطرق إليها قد يتخيل أن فيها ترتيبًا في تعرضها للزلل، فأما العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها»^(١).

والذي أميل إليه في هذا الصدد هو أن العلم أو القطع بمعنى الإدراك التام الذي لا يبقى فيه أدنى احتمال، ولو كانت نسبة هذا الاحتمال جزءًا من مليون جزء، لا ينطبق إلا على أوليات العقل، ككون الكل أكبر من الجزء، وكون الشيء ونقيضه لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن لكل حادث علة أحدثته. وهذا النوع من القطع لا تفاوت فيه أصلاً، وهو «القطع» الذي يصدق عليه قول الغزالي:

هو ما يتيقنه النفس «وتقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن تقطع بأن قطعها له صحيح، وتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط

ولا التباس، فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بحيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها، فلا تتوقف في تكذيب الناقل، بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس نبي، وأن ما ظن من معجزة فهي مخرفة، وبالجمله فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله. وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبيًا على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقينًا. مثاله: قولنا: الثلاثة أقل من الستة، وشخص واحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون قديمًا حادثًا موجودًا معدومًا ساكنًا متحركًا في حالة واحدة»^(٢).

أما ما يُذكر من الأمور الأخرى التي تفيد العلم والقطع، كالحس، والعادة، والتواتر، فهذه عند التدقيق لا ينتفي معها بمجرد أصل الاحتمال، وإن كان ورود الاحتمال عليها من الندور. يمكن بحيث لا يتجاوز الواحد بالمليون أو حتى

(١) الجويني، البرهان، ج ١، ص ١١٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ص ٣٥.

الواحد بالمليار. وعليه فالقطع فيها يتفاوت، إذ علمنا بالشيء المشاهد يتقوى شيئاً ما بسمعنا له أو لمسنا إياه؛ لأنه بالسمع واللمس يتنفي احتمال الخداع البصري. وعلمنا - من خلال العادة - بأن هذه النار محرقة، يتأكد إذا ما لمسنا هذه النار مثلاً؛ لأنه يتنفي معه احتمال خرق العادة الذي يطرأ على العاديات جميعها. وعلمنا بوجود الصين - من خلال التواتر - يرتفع ولو بدرجة واحد بالمليون بزيارتنا للصين ومشاهدتها.

هذا فيما يتعلق بما يُسمى بالضروريات، وأما إذا انتقلنا إلى النظريات: كالكون حادث ولكل حادث محدث، فالكون له محدث، فمثل هذه الأمور لا مناص من الاعتراف بتفاوت القطع فيها. ومن أكبر الدليل على ذلك قول إبراهيم، عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِّيُطْمِئِنَّ قُلُوبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، فقد كان إبراهيم؛ عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، قاطعاً من الناحية النظرية بقدرة الله تعالى على إحياء الموتى، لكنه طلب تأكيد هذا القطع عن

طريق المعاينة الحسية. ومن هنا قال المصطفى ﷺ: «ليس الخبر كالمعاينة»^(١). إذن القطع نوعان: أحدهما: قطع بلغ الذروة، واطمأنت له النفس اطمئناناً تاماً لا مجال للزيادة فيه، فهذا لا يقبل التفاوت. والآخر: قطع قارب بلوغ الذروة، واطمأنت له النفس لكن لا بذلك القدر الذي يمنع من الزيادة فيه، فهذا يقبل التفاوت. وإذا شئت أن تخرج هذا النوع من القطع لتضعه في حيز الظن القوي، أو قل: «القوي جداً»، فهذا مجرد اصطلاح لا ينبغي النزاع فيه. لكن ما نود التأكيد عليه هو أن مثل هذا الظن «الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكمه اليقين» كما قال الجرجاني^(٢). وهنا تأتي أهمية التفريق بين أنواع الظن ما بين ضعيف وغالب وقوي كما أسلفنا، فالظن القوي له حكم اليقين والقطع في الاعتقادات بخلاف غيره من درجات الظن. لذلك يسوغ إدراجه مع القطع وإطلاق اسم اليقين عليه، فيما نرى. والله أعلم.

(١) قال الهنمقي في مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٥٣: رواه أحمد والبخاري والطبراني في الكبير والأوسط ورجاله رجال الصحيح وصححه ابن حبان.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج ٣، ص ٥٤٣.

المطلب الثاني

موانع القطع

موانع القطع هي الاحتمالات الواردة على النص في كلا مجاليه: الثبوت والدلالة، فالاحتمالات المانعة من قطعية الثبوت تبطل القطع بصدق نسبة النص إلى الشارع، والاحتمالات المانعة من قطعية الدلالة تبطل القطع بأن ما يدل عليه النص هو مراد الشارع حتمًا. وستتناول هذه الاحتمالات في مقصدين:

المقصد الأول: الاحتمالات المانعة من قطعية ثبوت النص.

المقصد الثاني: الاحتمالات المانعة من قطعية دلالة النص.

المقصد الأول : الاحتمالات المانعة

من قطعية ثبوت النص:

عندما يسمع الصحابي الآية القرآنية أو الحديث من النبي ﷺ مباشرة، فإن النص (الآية أو الحديث) يثبت عنده قطعاً؛ وذلك لأن نسبة النص إلى الشارع كانت بطريق الحس في هذه الحالة، والحس يفيد القطع كما كنا قد ذكرنا، لكن عندما ينقل النص ناقل أو مجموعة من النقل، ويتحول النص من «نص مباشر عن الشارع» إلى مجرد «خبر عن

الشارع» ففي هذه الحالة يتسرب الاحتمال إلى نسبته إلى الشارع والواسطة، وهي النقلة، هي سبب هذه الاحتمالية.

فالواسطة: إما أن تصدق في ادعائها بأن ما نقلته صادر عن الشارع، وإما لا. وفي حالة عدم الصدق: إما أن يكون عدم صدقها هذا عن قصد، فهذا هو الكذب، وإما عن غير قصد فهذا هو الخطأ.

وبما أن هذه القسمة هي قسمة حاصرة، فالاحتمالان اللذان قد يتسريان إلى الخبر المنقول هما اثنان لا ثالث لهما: أحدهما: احتمال الكذب.

والآخر: احتمال الخطأ.

ومدى قوة ورود هذين الاحتمالين على الخبر يتوقف على أربعة عوامل: أولها: عدد النقلة.

والثاني: عدالة النقلة.

والثالث: ضبط النقلة.

والرابع: قرائن الصدق والكذب.

فأما عدد النقلة فهو يؤثر في درجة صدق الخبر بطريقتين متعاكستين، وذلك لأن ازدياد عدد النقلة:

- إما أن يكون بـ «طريقة عمودية» بأن يتكاثر عدد النقلة بتطاول السلسلة

الناقلة للخبر لا بازدياد عدد النقلة في كل طبقة من طبقات سلسلة النقل، أى بأن يسمع الخبر من مصدره شخص ثم ينقله لآخر، ثم ينقله هذا الثاني إلى ثالث، والثالث إلى رابع، وهكذا...، فكلما طالت هذه السلسلة، أو السند، قلت درجة صدق الخبر وتقوى احتمالات الكذب والخطأ، ولأجل هذا المعنى احتفل علماء الحديث بـ «الأسانيد العالية» قصيرة السلسلة بخلاف «الأسانيد النازلة» طويلة السلسلة، فكلما كان الإسناد أعلى كان أقرب إلى الصدق، وكلما كان أسفل كان أبعد عنه.

- وإما أن يكون ازدياد عدد النقلة بـ «طريقة أفقية» بأن يتكاثر السامعون للخبر من مصدره، أو في كل طبقة من طبقات سنده، ففي هذه الحالة كلما ازداد عدد النقلة زادت درجة صدق الخبر وقلت احتمالات الكذب والخطأ. وتظل درجة صدق الخبر في ازدياد واحتمالات الكذب والخطأ في انخفاض بازدياد عدد النقلة واحداً فواحداً إلى أن تصل درجة الصدق إلى الذروة وتضمحل احتمالات الكذب والخطأ تماماً أو قريباً من التمام فهذا هو القطع،

والعدد الذي يسببه هو عدد التواتر. - وأما عدالة النقلة، فهي التقوى، أو الوازع الديني الذي يحجز صاحبه عن الكذب أو التساهل المؤدي إلى الخطأ. وبما أن هذه العدالة أمر باطني فإنه يتعذر التحقق من توافرها في الناقل بشكل مباشر، ومن هنا لجأ علماء الحديث إلى قياس العدالة بالعلامات الظاهرة من الإسلام والعقل والبلوغ والخلو من المفسقات وخوارم المروءة.

لكن مهما بلغ علماء الجرح والتعديل من الكفاءة في التحقق من الرواة وتبعضهم فإنه لا يمكنهم، مع ذلك، القطع بعدالة راو ما - لم يشهد له الشارع بذلك قطعاً - وإنما هي غلبة الظن، كيف لا والمصطفى ﷺ، يقول: «إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة»^(١).

وأما ضبط النقلة، فهو يحدد درجة الدقة في نقل الخبر، وبالنسبة للحديث الشريف فقد كان الضبط يعتمد عند أوائل الرواة على قوة الحفظ أو «ضبط الصدر»؛ لأن كتابة الحديث لم تبدأ إلا

(١) البخاري، الصحيح، ج ٣، ص ١٠٦١. ومسلم، الصحيح، ج ١، ص ١٠٦.

مع نهاية القرن المجري الأول. وآفة الحفظ النسيان، وخطر النسيان يكمن فيما ينجم عنه من التخليط والزيادة والنقص والتبديل. وبمرور الوقت دخلت الكتابة ومورس بالإضافة إلى ضبط الصدر «ضبط السطر» أو «ضبط الكتاب»، وآفة هذا النوع من الضبط «التصحيف» وهو الخطأ في القراءة من الكتاب. والضبط بنوعيه السابقين هو معيار البعد عن الخطأ في الرواية. لكن مهما بلغ الراوي من الضبط فهذا لا يمنع من ورود احتمال النسيان عليه إن كان حافظاً واحتمال التصحيف إن كان كاتباً. وعليه لا يمكننا أن نقطع بضبط راو ما بإطلاق.

وأما قرائن الصدق والكذب، فهي دلائل تقترن بالخير المنقول فتقوي من درجة صدقه أو العكس.

وعليه فلهذه القرائن أثران في النص: إما التقوية وإما التضعيف.

فأما قرائن التقوية: فهي لا تخلو:

١. إما أن تبلغ بالنص إلى درجة

القطع بثبوته عن النبي ﷺ.

٢. وإما أن تبلغ به درجة غلبة الظن

بثبوته عنه.

وكذلك قرائن التضعيف:

١. إما أن تبلغ بالنص إلى درجة

القطع بانتفاء ثبوته عن النبي ﷺ.

٢. وإما أن تبلغ به درجة غلبة الظن

بانتفاء ثبوته عنه.

ولكل نوع من هذه القرائن أمثلة

يمكن الوقوف عليها في كتب الأصول،

وقد فصلنا فيها بعض الشيء في كتابنا

«القرائن المحتفة بالنص وأثرها في دلالة»،

ونكتفي هنا بذكر بعض أمثلتها.

فمما ذكر الأصوليون من القرائن

المقوية للخبر حتى تكاد تبلغ به القطع:

- القرائن الحالية التي تصحب خيراً

ما، وذلك مثل ما قال إمام الحرمين: «إذا

وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشأن،

معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات،

حاسراً رأسه، شاقاً جيبه، حافياً، وهو

يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب

بوالده أو ولده، وشهدت الجنائز، ورئى

الغسل مشمراً يدخل ويخرج، فهذه

القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بإخباره - مع

القطع بأنه لم يطرأ عليه خبلٌ وجنة -

تضمنت العلم بصدقه»^(١).

- وقرينة إجماع الأمة على صدق

الخبر.

(١) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٣٧٤، مع تقديم وتأخير يسيرين.

- وقرينة إجماع الفقهاء على قبوله والعمل به كأحاديث البخاري ومسلم.
- وقرينة إجماعهم على العمل على وفقه.

- وقرينة أن يكون الخير قد قيل في حضرة النبي ﷺ، فأقره.

- وقرينة أن يكون قد قيل بحضرة جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب فأقره.

وكل هذه القرائن في محل الأخذ والرد عند علماء الأصول، وعلى مريد الاطلاع على تفصيل أقوالهم فيها أن يرجع إلى كتاب الأخبار من كتب الأصول^(١).

وما ذكروا من القرائن المضعفة للخبر بحيث قد يؤدي بعضها إلى القطع بانتفاء ثبوته وبعضها يؤدي إلى غلبة الظن بذلك^(٢):

- أن يكون الخير من المحال العقلي: إما ضرورة، كالإخبار باجتماع النقيضين، أو نظراً، كالخبر الذي يتضمن القول بقدم العالم.

- أن يكون الخير في حالة بحيث تنافر الدواعي على نقله متواتراً لأجل تلك الحالة، إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه غريباً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة.

- أن لا يوقف على الخير بعد التفتيش عنه في بطون الكتب أو صدور الرواة.

- أن يعارض الخير، قاطعاً شرعياً، مع عدم قبول هذا الخبر للتأويل - غير المتكلف - أو النسخ.

- أن يعارض الخير، قاطعاً واقعياً، مع عدم قبوله للتأويل - غير المتكلف - أو النسخ. كأن يفيد الخير وقوع شيء في وقت ما ثم يأتي هذا الوقت ولا يقع المخبر عنه، أو كأن يدل الخبر على قضية ما كانت غائبة وقت صدور الخبر إلا أنه وبمضي الزمن أمكن الكشف عن هذه القضية فوجدت على خلاف الخبر.

- كون الخير مخالفاً للإجماع.

- كون الخير مخالفاً للقياس أو القواعد العامة، مع عدم فقه راويه. وقال

(١) انظر: الشيرازي، شرح الملع، ج ٢، ص ٥٧٩. و الرازي، المحصول، ج ٢، ص ١٤٣. و الباجي، إحكام الفصول، ج ١، ص ٣٣٦. وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٣٢٤. والقراي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٧٦. وانظر أيضاً: ابن حجر، نزاهة النظر، ص ٤٩.

(٢) انظر: الرازي، المحصول، ج ٢، ص ١٤٦. والشيرازي، شرح الملع، ج ٢، ص ٦٥٣. و السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٣٣٩-٣٤١، ج ٢، ص ٣٦٨. وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٣٥٨-٣٦٥. و الباجي، إحكام الفصول، ج ١، ص ٤٨٧.

بذلك الحنفية.

- كون الخبر فيما تعم به البلوى.

وقال بذلك الحنفية أيضاً.

- كون الخبر مخالفاً لعمل أهل

المدينة. وقال بذلك المالكية.

كون الخبر مخالفاً لعمل راويه من

الصحابة أو من بعدهم.

- كون الخبر مخالفاً لعمل السلف،

وطعن به بعضهم.

وكيفما كان حال هذه القرائن أو

بعضها من حيث صحة الاعتماد عليها

أم لا فإنه يمكننا أن نقرر من حيث

الجملة بأن مدى ثبوت الخبر عن الشارع

يتأثر سلباً وإيجاباً بالقرائن.

وحاصل القول في العوامل الأربعة

المؤثرة في مدى صدق نسبة النص إلى

الشارع، أن الاعتماد على عاملي العدالة

والضبط. بمجردهما لا يوصل أبداً إلى

القطع، أما عاملا العدد والقرائن فقد

يوصلان إلى القطع فيما إذا بلغ العدد

حد التواتر أو كانت القرائن من القوة أو

الكثرة بحيث تنفي الاحتمالية عن الخبر.

لكن التواتر عزيز في ما نقل عن النبي

ﷺ، عدا القرآن، وكذا القرائن المعتمدة

التي تبلغ بالخبر درجة القطع، ومن هنا

كان الرأي السائد لدى الأصوليين هو

قطعية القرآن ثبوتاً، أما السنة فهي في

السواد الأعظم منها ظنية.

المقصد الثاني

الاحتمالات المانعة

من قطعية دلالة النص

وسنبحث هذا المقصد في الفروع

الخمس الآتية:

الفرع الأول: توطئة في الألفاظ

الواضحة والألفاظ الغامضة.

الفرع الثاني: الاحتمالات الواردة

على الألفاظ.

الفرع الثالث: الدعوات التي انبنت

على التسليم بورود الاحتمالات

المذكورة على الألفاظ.

الفرع الرابع: تقييم ورود الاحتمالات

المذكورة على الألفاظ الشرعية.

الفرع الخامس: العوامل المؤثرة في

قطعية النص وظنيته من وجهة نظر

الباحث.

الفرع الأول: توطئة في الألفاظ

الواضحة والألفاظ الغامضة:

ما من ريب في أن الألفاظ التي

تتضمنها النصوص الشرعية تتفاوت في

درجة وضوح دلالتها على المعنى الذي

يقصده الشارع منها، وبحسب درجة

وضوح هذه الألفاظ أو غموضها تتحدد

قوة دلالتها ومدى ورود الاحتمال عليها. بعبارة أخرى يتحدد من هذه الألفاظ ما هو «قطعي الدلالة»، وما هو «ظني الدلالة»، وما لم يرق حتى إلى إفادة الظن.

وفي هذا المجال يمكننا أن نقسم هذه الألفاظ إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: ألفاظ غامضة، وهي الألفاظ التي لا تستقل بنفسها في الإفصاح عن مراد المتكلم منها.

والقسم الآخر: ألفاظ واضحة، وهي التي تستقل بنفسها في الإفصاح عن مراد المتكلم منها.

فأما الألفاظ الغامضة فتتقسم، بدورها، إلى قسمين:

القسم الأول: ألفاظ جعل لها الشارع معاني خاصة غير تلك التي تعارف عليها العرب قبل ورود الشرع. وهذا القسم يضم نوعين من الألفاظ:

أحدهما: لفظ لم يبين الشارع مراده منه، وإنما استأثر الله تعالى بعلم معناه، وأورده اختباراً وامتحاناً. وهذا القسم

هو «المتشابه» في اصطلاح كثير من الأصوليين^(١)، وهو ما سنسير عليه في هذا البحث. ومثاله: الحروف المقطعة في فواتح السور.

والنوع الثاني: لفظ يبين الشارع مراده منه، كـ «الصلاة» و«الزكاة» و«الإيمان» و«الإسلام»، وغير ذلك مما يندرج تحت مسمى الألفاظ الشرعية أو الدينية، فمثل هذه الألفاظ كانت مستعملة عند العرب في معان معينة لكن استعملها الشارع في معان أخرى، ويبين هذه المعاني بالقول أو الفعل أو بهما معاً، مثل الصلاة والزكاة والإيمان والإسلام والكفر وغير ذلك من الألفاظ الشرعية والدينية. ويندرج هذا النوع من الألفاظ تحت ما يُسمى عند الأصوليين بـ «المجمل»^(٢). والمجمل، عند الأصوليين، يضم أنواعاً عدة لكننا في هذا البحث سنقتصره على هذا القسم من الألفاظ المجملة إجمالاً كلياً. ومن المفروغ منه أن غموض هذا النوع من الألفاظ إنما هو قبل البيان، أما بعد البيان فإنها تنتقل إلى

(١) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٢٦٥. هذا ولا يعترف البعض بوجود مثل هذا النوع من الألفاظ في النصوص الشرعية، ناصين على أنه لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بما لا يفهم معناه. انظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحجير، ج ٢، ص ٢٩٠. وابن تيمية، المسودة، ص ١٤٧. والأمدي، الأحكام، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٢٦٣. والأمدي، الأحكام، ج ٣، ص ١١. والأنصاري، فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢.

أحد الأقسام الآتية من الألفاظ.

والقسم الثاني من الألفاظ الغامضة:
ألفاظ لها أكثر من معنى عند العرب،
فاستعملها الشارع في غير ما هو راجح
الاستعمال من معانيها. وهذا القسم
يضم نوعين من الألفاظ:

أحدهما: لفظ له أكثر من معنى،
لكنه كان يستعمل عند العرب في أحد
هذه المعاني بكثرة وفي الباقي بقلّة،
فاستعمله الشارع في المعنى الذي
استعمل فيه بقلّة. كلفظ «الجمَل» في
قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى
يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾
(الأعراف: ٤٠) على رأي من ذهب إلى
أن المقصود به هو الحبل الغليظ، وهو
معنى موجود عند العرب^(١). ويُسمّى
مثل هذا النوع من الألفاظ بالنسبة إلى
دلالتها على مثل هذه المعاني بـ
«المؤول». وهو على مراتب في الغموض
بحسب درجة شيوع استعمال الناس
للفظ في معناه المؤول.

والنوع الثاني: لفظ له أكثر من
معنى، وكان يستعمل عند العرب في كل
هذه المعاني على السواء، وبدرجة
واحدة أو متقاربة، فاستعمله الشارع في

أحد هذه المعاني، كلفظ «القرء» الذي
كان يُستعمل بمعنى الحيض وبمعنى الطهر
كليهما، ومؤكدًا أن الشارع لما استعمله
في الآية: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)
قصد أحد هذين المعنيين. وهذا ما يُسمّى
عند الأصوليين وغيرهم بـ «المشترك».

وأما الألفاظ الواضحة فهي تضم
بدورها نوعين من الألفاظ:

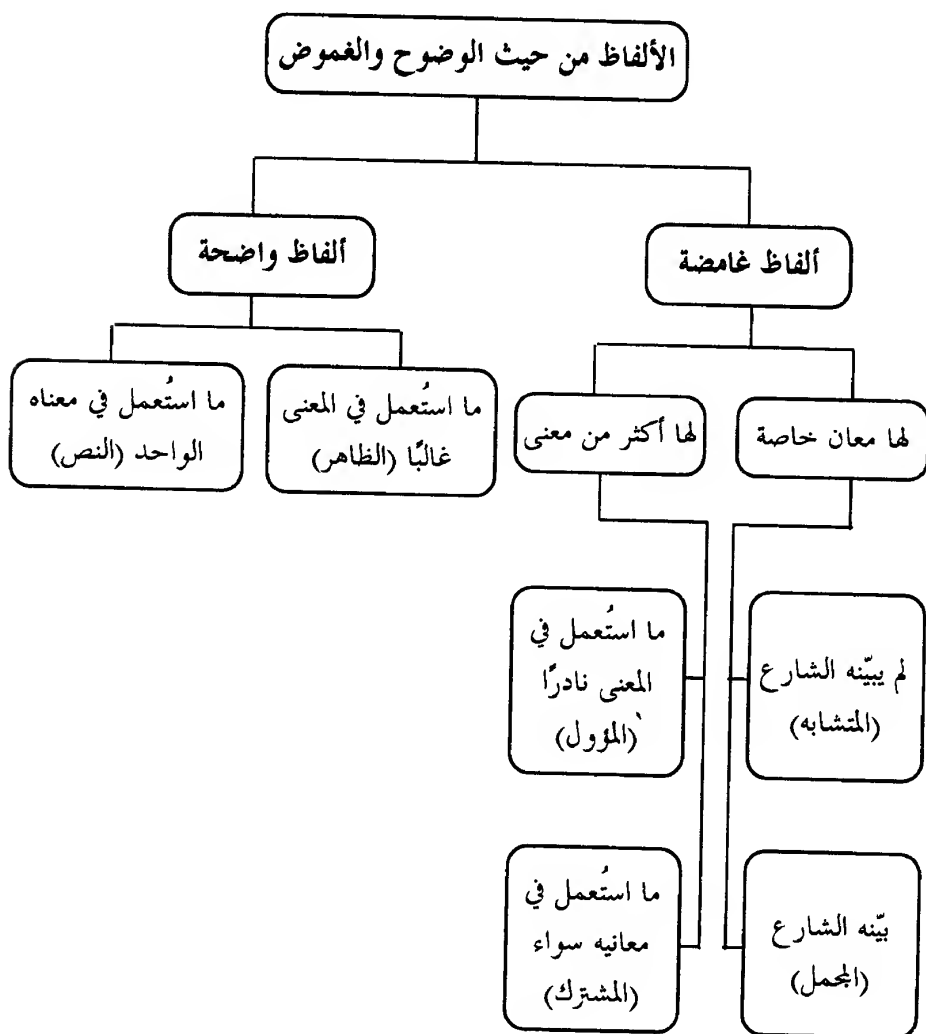
أحدهما: لفظ له أكثر من معنى، لكنه
كان يستعمل عند العرب في أحد هذه
المعاني بكثرة وفي الباقي بقلّة، فاستعمله
الشارع في المعنى الذي استعمل فيه
بكثرة، كلفظ «الجمَل» في الآية السابقة
وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ
حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾
(الأعراف: ٤٠) على رأي من ذهب إلى
أن المقصود به هو الحيوان المعروف لا
الحبل الغليظ. وهذا ما يُسمّى عند
الأصوليين بـ «الظاهر». وهو، بحسب
كثرة استعمال الناس للفظ في المعنى،
على مراتب، فكلما ازداد الاستعمال زاد
الظهور.

والنوع الثاني: لفظ ليس له إلا معنى
واحد، واستعمله الشارع في هذا المعنى

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ٢٠٦. وابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٢٣.

(٢٩). وهذا ما يُسمى عند الأصوليين -
فيما استقروا عليه - بـ «النص» .
وبالرسم تكون القسمة المذكورة
كما يلي:

الواحد، كلفظ «الثمانين» في قوله
تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾
(النور: ٤)، وكلفظ «محمد» في قوله
تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح:



المعاني المرادة منها، ومنع التسليم، أيضاً، باحتمالية النوع الأدنى من الألفاظ الواضحة، وهو الظاهر، في دلالاته على المعنى، فثمة من يزعم بأنه حتى «النص» محتمل، أو عبارة أخرى، لا وجود له في خطاب الشارع بالمعنى الذي ذكره الجمهور، وذلك لكثرة الاحتمالات التي ترد على الألفاظ، وهي الاحتمالات التي سنبينها في الفرع الآتي:

الفرع الثاني: أنواع الاحتمالات الواردة على الألفاظ:

هي عشرة أنواع من الاحتمالات، ترد - كما قالوا^(٢) - على أي لفظ مهما كانت درجة وضوح دلالاته:

الأول: احتمال الكذب أو الخطأ في نقل معاني «المواد اللغوية»^(٣) للنص:

إذن اللفظ يتدرج من الأشد غموضاً إلى الأكثر وضوحاً على الترتيب التالي:

١. المتشابه، ودرجة دلالاته على المعنى باللغة الرياضية تساوي ٠٪.

٢. الجمل (قبل البيان)، ودرجة دلالاته على المعنى تساوي أيضاً ٠٪.

٣. المؤول، ودرجة دلالاته على المعنى تتراوح ما بين ١٪ و ٤٩٪.

٤. المشترك، ودرجة دلالاته على المعنى تساوي ٥٠٪.

٥. الظاهر، ودرجة دلالاته على المعنى تتراوح ما بين ٥١٪ و ٩٩٪.

٦. النص، ودرجة دلالاته على المعنى تساوي ١٠٠٪^(١).

ومع التسليم باحتمالية دلالة الألفاظ الغامضة - غير المبينة بياناً قاطعاً - على

(١) لا يوجد في عالم الألفاظ الواقعي أو الموضوعي حدود دقيقة فاصلة بين أنواعها، كما هو الحال في عالم الأرقام، وإنما هناك تداخل بين كل رتبة والتي تليها، والتمثيل باللغة الحسابية إنما هو للتوضيح وبيان التسلسل المنطقي لدرجات الغموض والوضوح لا أكثر.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٥٨. والرازي، المحصول، ج ١، ص ٥٤٧. والشاطبي، المرافقات، ج ١، ص ٣٥. وصدر الشريعة، التوضيح، ج ١، ص ٢٤٧.

(٣) وهذه المواد أنواع ثلاثة هي:

١. المادة المعجمية لمفردات النص، والمعنى الذي تدل عليه هو «المعنى المعجمي»، كدلالة المادة «ض ر ب» على فعل الضرب، وهو يقع شيء على شيء.

٢. المادة الصرفية لهذه المفردات أيضاً، والمعنى الذي تدل عليه هو «المعنى الصرفي»، كدلالة الصيغة «فَعَلَ» في «ضَرَبَ» على حدوث فعل الضرب في الزمن الماضي.

٣. المادة النحوية، أو التركيبية التي تألف على هيئتها النص، والمعنى الذي تدل عليه هو المعنى «النحوي» أو «النظمي»، كدلالة علامة الرفع على الاسم مع تقدم الفعل عليه، كما هو في قولنا «جاء زيد» على فاعلية الاسم «زيد» للفعل «جاء». وفي كتابنا «القرائن المختفة بالنص وأثرها على دلالاته» شرح مستفيض لهذه المواد اللغوية الثلاث ولكيفية تضافها لإعطاء المعنى الكلي للنص.

أي أنه ربما يكون نقلة اللغة عن العرب بمعجمها وصرفها ونحوها كالأصمعي والخليل وغيرهم قد كذب بعضهم، أو أخطأ في نقل المعاني المعجمية أو الصرفية أو النحوية للألفاظ التي يضمها النص.

والثاني: احتمال الاشتراك:

أي أنه ربما تكون بعض ألفاظ النص وضعت لمعنى آخر غير الذي بدا لنا، ولم نقف على هذا المعنى.

والثالث: احتمال النقل الشرعي أو العرفي:

أي أنه ربما يكون الشارع أو العرف المقارن للنص قد تصرف ببعض الألفاظ التي اشتمل عليها النص فنقلها إلى معنى آخر غير المعنى اللغوي الذي بدا لنا وحملنا معاني هذه الألفاظ عليه.

والرابع: احتمال المجاز:

أي أنه ربما يكون الشارع قد أراد معنى مجازياً للفظ غير المعنى الحقيقي الذي بدا لنا من النص.

والخامس: احتمال الحذف:

أي أنه ربما يكون الشارع حذف من النص بعض الألفاظ بحيث لو ذكرت لتغير معنى النص عما بدا لنا.

والسادس: احتمال التقديم والتأخير:

أي أنه ربما يكون الشارع قد قدم وأخر في ألفاظ النص بحيث لو ردت هذه الألفاظ إلى ترتيبها لتغير معنى النص عما بدا لنا.

والسابع: احتمال التخصيص:

أي أنه ربما يكون الشارع قد أراد من الألفاظ العامة بعض أفرادها لا كما يدل عليه ظاهر العموم من إرادة الاستغراق.

والثامن: احتمال النسخ:

أي أنه ربما يكون الشارع قد أورد نصاً متأخراً عن النص محل النظر يرفع حكم هذا النص، وبالتالي يبطل دلالاته، ولم نقف نحن على هذا النص.

والتاسع: احتمال المعارض الشرعي:

أي أنه قد يوجد نص عن الشارع معارض للنص محل البحث ولم نقف عليه.

والعاشر: احتمال المعارض العقلي:

أي أنه قد يوجد دليل عقلي قاطع يدل على خلاف ما دل عليه النص ولم نقف عليه.

الفرع الثالث: الدعاوى التي انبنت

على التسليم بورود الاحتمالات المذكورة على الألفاظ:

نتج عن التسليم بورود الاحتمالات السابقة - أو أكثرها - على الألفاظ

دعوتان:

إحداهما: دعوى «انتفاء النصوص»، أي أنه لا يوجد في كلام الشارع لفظ واحد يدل على معناه قطعاً، وأن ألفاظ والنصوص الشرعية كلها ظنية ومحملة، وبناء عليه أطلق القوم عبارتهم المشهورة بأن: «الدلائل النقلية لا تفيد القطع واليقين»^(١). ومما تستلزمه هذه الدعوى أن النص في مسائل الاعتقاد إن أيده العقل فهو مقبول، وإن لم يؤيده فلا يعول عليه وحده من غير دليل عقلي يدعمه؛ لأن غاية النص الظن، وهو غير مقبول في مسائل الاعتقاد. وينسب الجرجاني هذه الدعوى إلى المعتزلة وجمهور الأشاعرة^(٢)، ولا نظن أن هذه النسبة دقيقة خصوصاً فيما يتعلق بالأشاعرة. ومما قد يشكك فيها أن الأصفهاني (ت ٦٥٣)، وهو متقدم على الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، جعل المعتزلة وأكثر الأشاعرة من أنصار المذهب المعاكس، وهو القول بأن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين^(٣). وما أراه هو أن القول بـ «انتفاء

النصوص» قد يتمشى مع مذهب المعتزلة لكنه يبعد تمثيه مع مذهب الأشاعرة؛ لأن المعتزلة هم الذين يجعلون النقل تابعاً للعقل، بينما يجعل الأشاعرة العقل تابعاً للنقل غالباً، ويستحيل على من جعل العقل خادماً للنقل أن يجعل من هذا الأخير دليلاً في أحسن أحواله ظنياً لا يرقى إلى إفادة القطع، ثم إن رؤوس الأشاعرة كالجويني والغزالي تبنا القول بـ «كثرة النصوص» لا «انتفائها» كما سيجيء معنا لاحقاً. أما من تبني دعوى «انتفاء النصوص» من الأشاعرة فلا نظنه انتبه إلى غور هذه الدعوى ولوازمها، لا سيما أن هذه المسألة عُرِضَتْ في كثير من الأحيان عرضاً أصولياً لغوياً بحثاً من غير بيان ما تستلزمه وما يبنى عليها.

ومن هؤلاء الذين تبنا «انتفاء النصوص» القرافي، وذلك حين اعترض على تعريف الرازي لـ «النص» بأنه: «ما لا يحتمل» فأبطل ذلك بأربعة أمور:

«أحدها: أن أقوى ألفاظ النصوص لفظ العدد كالعشرة مثلاً، والعقل يجوز بالضرورة أن تكون العرب وضعتها لمعنى

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٥٨. و الرازي، المحصول، ج ١، ص ٥٤٧. و الشاطبي، الموافقات، ج

١، ص ٣٥. وصدر الشريعة، التوضيح، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٠٥.

(٣) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ج ٢، ص ٤٩٤.

آخر من الجماد، والنبات والحيوان، وأن ذلك المسمى الآخر هو مراد المتكلم. وهذا الاحتمال لا يبطل تجويزه أبداً... ويرد مع احتمال الاشتراك: التقديم والتأخير والنقل والمعارض العقلي والإضمار، وهذه الاحتمالات لا يبطلها لفظ العدد.

وثانيها: أن مذهب أهل الحق جواز النسخ قبل الفعل، فإذا أمرنا بعدد جاز أن يكون الله تعالى علم نسخته قبل وقوعه، فلا يكون مراده بالنص الأول الإيقاع، بل إظهار الطوعية من المأمور، كما اتفق في قصة إبراهيم وإسحاق، عليهما السلام، فإن لفظ إسحاق نص، ومع ذلك، لم يكن المراد بالنص الأول الذبح بل إظهار طواعيتهما وحسن إقبالهما على أوامر الله تعالى.

وثالثها: أن صيغ الأعداد تقبل المجاز بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة: ٣٢)، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠)... قالوا: المراد الكثرة لا خصوص السبعين... وإذا كان هذا في لفظ العدد فكيف غيره. ولا

يتصور لفظ يتعذر فيه أمثال هذه الاحتمالات إلا لفظ الجلالة، وهو قولنا: الله، فإن هذا اللفظ علم بالضرورة لا يقبل كثيراً من هذه الأسئلة مع أنه جاء في الكتب القديمة في التوراة: "جاء الله من سيناء. وأشرق من ساعير. واستعلى من جبال فاران"... ومراد هذا اللفظ مجيء هدى الله تعالى وكتبه وآياته الكرام وبراهيمه. وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٣)، والمراد المجاز على ما تقرر في موضعه... فبطل أن لنا لفظاً لا يقبل المجاز، والنص بتفسير عدم القبول [للاحتمال] لا حقيقة له.

ورابعها: أن الاستثناء يدخل في صيغ العدد، والاستثناء عبارة عن إخراج ما لم يرد باللفظ... وذلك عين المجاز^(١).

وسياتي تقييمنا لهذه الحجج التي ذكرها القرافي لنفي النص في الفرع القادم إن شاء الله تعالى.

الدعوى الثانية: التي نتجت عن التسليم بورود الاحتمالات أنفة الذكر، وهي أقل تطرفاً من الدعوى السابقة: هي «عزّة النصوص»، أي أن النصوص، بمعنى الألفاظ القطعية التي لا تحتمل، من

(١) القرافي، نفائس الأصول، ج ٢، ص ٢٩٨ - ٣٠٠.

الندرة بمكان، ولا تنطبق إلا على ألفاظ محدودة محصورة في الشرع واللغة. قال أبو علي الطبري: «يعز وجود «النص» إلا أن يكون كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ...﴾ (الأنفال: ٦٤)، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)»^(١). وقال إمام الحرمين: «اعتقد كثير من الخائضين في الأصول «عزة النصوص»، حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح: ٢١)، وما يظهر ظهورهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى هو مرتبط بحكم شرعي. وقضوا بندور

النصوص في السنة، حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة. منها: قوله ﷺ لأبي بريدة بن نيار الأسلمي في الأضحية، لما ضحى، ولم يكن على النعت المشروع: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك»^(٢). وقوله، عليه السلام: «اغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها»^(٣)»^(٤).
الفرع الرابع: تقييم ورود الاحتمالات المذكورة على الألفاظ الشرعية:

لا متسع للحديث عن الاحتمالات المذكورة بأفرادها شروحاً وثنياً وتقييماً^(٥)، وإنما سنورد كلاماً مجملاً في «تقييم»^(٦) - هذه الاحتمالات من حيث تأثيرها في قطعية دلالة النص، لا

(١) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) البخاري، الصحيح، ج ٥، ص ٢١٠٩، كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية. ومسلم، الصحيح، ج ٣، ص ١٥٥٢، كتاب الأضاحي، باب وقتها.

(٣) البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٨١٣، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود. ومسلم، الصحيح، ج ١، ص ٤١٩، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا.

(٤) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٢٧٨.

(٥) لابن القيم كلام مستفيض في هذا الشأن في كتابه: الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٦) لا وجود لهذا اللفظ «تقييم» في المعجم العربي، ولذا يعده البعض خطأ شائعاً، وصوابه «تقويم» بالواو. وهذه في الحقيقة منهجية لغوية لا نرتضيها؛ لأنها تقف دون حركة «التطور الطبيعي» للغة لعوامل كثيرة ليس هذا مكان التفصيل فيها. وفيما يتعلق باللفظ «تقييم» فقد كان حدوثه نتيجة لعامل طبيعي يحكم تطور اللغة وتولد الألفاظ، وهو أن كل جماعة لغوية تسمى قدر الإمكان إلى الابتعاد عن الاشتراك اللغوي؛ لأنه يخل بالتفاهم، فاللفظ «تقويم» يطلق في لغة العرب إزاء معنيين على السواء: أحدهما: التقويم بمعنى التعديل، ومنه: قومت الغصن، بمعنى تعديلك إياه كي يكون مستقيماً. والمعنى الآخر: التقويم بمعنى بيان القيمة المادية أو المعنوية التي ينطوي عليها الشيء، ومنه: قومت السلعة، أي ذكرت ما تساويه من قيمة. فلما كان هذا اللفظ مشتركاً بين هذين المعنيين كان طبيعياً ومستحسناً أن يشتق لفظ جديد يدل على أحد هذين المعنيين دون الآخر، وبالفعل فقد استعمل، وبتلقائية، لفظ «التقييم»، المشتق من «القيمة» ليدل على المعنى الثاني للتقويم، وهو بيان ما ينطوي عليه الشيء من قيمة مادية أو معنوية.

سيما النص القرآني، فنقول:

أولاً: بعض هذه الاحتمالات لا يرد على جميع النصوص بل على بعضها، وبناء على ذلك لا يصح إطلاق القول بأن الدلائل النقلية ككل لا تفيد اليقين. ومن هذه الاحتمالات الخاصة:

١. احتمال الكذب أو الخطأ في نقل معاني «المواد اللغوية» للنص؛ لأن هذا لا يرد إلا على ما كان طريق معرفته خير الواحد، وهو الأقل من معاني الألفاظ القرآنية حيث إن جمهورها نقل بالتواتر أو توصل إليه بالاستقراء المفيد للقطع أو قريباً منه^(١). قال الرازي بعد أن قسم «المواد اللفظية» المنقولة إلى قسمين:

«أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظي «السماء» و«الأرض» كانتا مستعملتين في زمان الرسول ﷺ، في هذين المسميين. وثانيهما: الألفاظ الغريبة والطريق إلى معرفتها الآحاد».

قال: «إذا عرفت هذا فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم

الأول، فلا جرم قامت الحجة به. وأما القسم الثاني فقليل جداً، وما كان كذلك فإننا لا متمسك به في المسائل القطعية وتمسك به في الظنيات»^(٢).

٢. احتمال التخصيص؛ لأنه لا يرد إلا على صيغ العموم، وهي محدودة محصورة، والجمهور مسلم بظنيها أصلاً. ٣. احتمال النسخ؛ لأنه لا يرد إلا على نصوص الأحكام، أي الأوامر والنواهي، أما الأخبار فلا نسخ فيها، وحتى الأوامر والنواهي ليس كلها قابلاً للنسخ، فالأمر بمحاسن الأخلاق والنهي عن مفسدها غير قابل للنسخ.

٤. احتمال المعارض العقلي؛ لأنه لا مدخل له في الأوامر والنواهي، فطريق معرفة الأحكام هو الشرع لا العقل، وحتى المثبتين لتحسين العقل وتقييمه كالمعتزلة والحنفية يعترفون بمحدودية دور العقل في تقرير الأحكام.

ثانياً: بعض الاحتمالات المذكورة كالحجاز والاشتراك والنقل والحذف والتقديم والتأخير، وحتى النسخ والمعارضين الشرعي والعقلي، إنما يتوجه على النص عند القول بعدم الوقوف على

(١) قال الغزالي: «ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح» الغزالي، المستقصى، ص ٢٠٦.

(٢) الرازي، المحصول، ج ١، ص ٢٩٤، ٢٩٦.

القرينة الدالة على كل واحد منها^(١).
وعدم وقوفنا على هذه القرائن يحتمل
واحدًا من فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن يكون الشارع قد
أغفل ذكر القرينة، أي أنه أراد المجاز أو
الحذف أو النقل... الخ ولم يقرن النص
بقرينة تدل على المراد.

وهذا الفرض لا يصح؛ لأنه إلغاز
يتعالى مقام الشارع عنه؛ ولأن المقصود
بالنصوص هو الإفهام والبيان لإقامة
الحجة وللعمل بمقتضاها، وهذا يتنافى مع
الإلغاز فكان باطلاً.

والفرض الثاني: أن لا يكون الشارع
قد أغفل ذكر القرينة، وإنما اعتمد على
قرينة حالية كسبب النزول أو حال
المخاطب وغير ذلك، فنقل النص فيما
بعد ولم تنقل القرينة مطلقاً.

وهذا الفرض لا يصح أيضاً؛ لأنه
يتنافى مع أصل «حفظ القرآن»،
فالنصوص القرآنية محفوظة بألفاظها
وكذا بمعانيها؛ إذ لا فائدة في حفظ
الألفاظ دون حفظ المعاني، والقول
بفقدان القرائن الدالة على مراد الشارع
من النص بالكلية، يؤدي بالأمة جمعاء

إلى الاعتقاد بالمعنى الظاهر للنص الذي لم
يرده الشارع، وهذا يؤدي إلى ضياع
المعنى المراد من النص، وهو يتنافى مع ما
قلناه من أصل حفظ القرآن ولذا كان
باطلاً.

فإن قيل: لماذا جعلت حفظ القرآن
أصلاً قاطعاً حتى كان ما يؤدي إلى
خرمه باطلاً؟

فالجواب هو أن ذلك لسببين:

أحدهما: النصوص المتكاثرة الدالة
نصاً أو دلالة على حفظ القرآن من
الزيادة والنقص ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ
وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، و﴿وَلَوْ
تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا
مِنْهُ بِالْأَيْمِينِ﴾ (الحاقة: ٤٤، ٤٥)،
و﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنْ إِلَهِي
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لَتُفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةٌ وَإِذَا
لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٣)،
و﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ
خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾
(فصلت: ٤٢)، والزيادة والنقص هما
من الباطل، و﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ
رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى
الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي

(١) لاحظ أنه في حالة النسخ والمعارضة الشرعية والعقلية لا يُشترط وجود قرينة مؤثرة على دلالة النص تدل على المراد
من النص كما هو الحال في إرادة المجاز مثلاً؛ ولذا يعد الناسخ نفسه والمعارض نفسه شرعياً أو عقلياً هو القرينة الدالة
على المراد من النص.

الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحَكِّمُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ (الحج: ٥٢)، وغير ذلك من الآيات التي يفيد مجموعها القطع بحفظ القرآن.

والسبب الثاني: أن كون النبي ﷺ، خاتم النبيين، وكون القرآن معجزة يُخاطب بها الناس إلى يوم القيامة - وهذان أمران معلومان من الدين بالضرورة - يقتضيان هذا الحفظ، فإنه لو لم يكن محفوظاً لما قامت به الحجة على الخلق إلى يوم القيامة، وهذا باطل، فكذلك ما يؤدي إليه، فثبت أن القرآن محفوظ.

والفرض الثالث: أن تكون القرينة الدالة على المراد من النص مذكورة أو منقولة، ولكن لما لم يكن في إمكان المجتهد - بالغاً ما بلغ - أن يطلع على جميع ما روي عن الشارع، وحتى لو أنه اطلع فلربما لم ينتبه إلى هذه القرينة، لا سيما أن بعض القرائن قد يكون خفياً أو منفصلاً متزاحياً عن النص - أقول: لما كان الأمر كذلك لم يكن لمجتهد ما أن يجزم بأن ما فهمه من النص، مهما كانت درجة وضوحه، هو مدلول الشارع قطعاً، حتى لو أنفق عمره في البحث عن القرينة ولم يجدها؛ لأن عدم

الوقوف على الشيء ليس دليلاً قاطعاً على انتفاء وجوده كما هو معلوم. وهذا الفرض هو أقوى الفروض، لكنه يضعف لثلاثة أسباب:

أحدها: إنا إذا قلنا بعدم جواز تأخر البيان عن وقت الخطاب، كما هو رأي المعتزلة والحنفية، كان لا بد في القرينة الدالة على المراد من النص أن تكون متصلة به، وإذا كانت متصلة بالنص كان احتمال عدم انتباه المجتهد إليها بعد التحري والتأمل من الضعف بمكان.

والسبب الثاني: أننا وعلى فرض القول بجواز تأخر البيان عن وقت الخطاب، كما هو رأي الجمهور، لا نسلم بأن «عدم الوقوف على الشيء ليس دليلاً قاطعاً على انتفاء وجوده» في كل الأحوال؛ لأن ظن انتفاء الوجود يزداد بزيادة أمرين:

أحدهما: التحري والبحث.

والثاني: عدد المتحرين والباحثين. فكلما كثر التحري والبحث، أو كثر المتحرون والباحثون ولم يجدوا شيئاً ازداد الظن بانتفاء الوجود إلى أن يصل الأمر إلى ما يقرب من القطع بعدم الوجود.

وفي واقع الأمر فإن أي مجتهد في النص لا يدي بدلوه في هذا النص إلا بعد

أن يطلع على جهود السابقين من فقهاء ومفسرين ولغويين، وما أداروا حول النص من كلام، فعندما يجد أن أحداً منهم لم يطلع على قرينة منفصلة أثرت في مدلول النص محل النظر، وعندما يضم هو خبرته وإطلاعه على منقولات الشريعة فلا يجد قرينة مؤثرة كذلك، يتولد لديه ظن قوي يدنو من القطع بأن هذا النص يُراد به ما هو ظاهر منه لا غير؛ لأنه لو كان ثمة قرينة لوجدها واحد من هؤلاء العشرات بل المئات من الذين خاضوا في مدلول هذا النص.

والسبب الثالث: أن المجتهد قد يطلع على قرائن متصلة أو منفصلة تؤكد ظاهر النص، بحيث تجعله قاطعاً بمدلوله جازماً بنفي وجود قرينة تعارض هذه القرائن المؤكدة.

وخلاصة القول هي أن هذه الاحتمالات التي قيل بورودها على كل لفظ كثيرة الصور ضعيفة الأثر، ويتوهم من يسمع بأن النص لا يدل على معناه حتى تنتفي عنه عشرة احتمالات أن هذه الاحتمالات تؤثر في مدلول النص تأثيراً بالغاً. والصواب - كما قلنا - هو أن

تأثير هذه الاحتمالات محدود وضعيف جداً في كثير من الأحيان، وقد يكون في بعض أنواع من النصوص دون أخرى. ولا يعني انتقادنا هذه الاحتمالات أننا نقول بأن نصوص القرآن كلها قطعية الدلالة، وغير محتملة، كما يستشف من كلام ابن القيم عند نقده لهذه الاحتمالات^(١)، بل نقول: إن القرآن في عدد لا يستهان به من آياته محتمل لأكثر من معنى، ويشهد لهذا خلاف الصحابة ومن بعدهم في تفسير عدد جم من الآيات، ومن هنا قال أبو الدرداء، رضي الله عنه: «لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً كثيرة»^(٢)، وقال علي لابن عباس، رضي الله عنهم: «أذهب إليهم [يعني الخوارج] ولا تخصمهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة، فقال له: أنا أعلم بكتاب الله منهم، فقال: صدقت ولكن القرآن حتمل ذو وجوه»^(٣).

أما الحجج الأربعة التي أوردها القرافي كدليل على «انتفاء النصوص» فيمكن مناقشته فيها على النحو الآتي:
أولاً: قوله بأن ألفاظ العدد

(١) ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٦٣٣ وما بعدها.

(٢) الصنعاني، المصنف، ج ١١، ص ٢٥٥. وابن أبي شيبة، المصنف، ج ٦، ص ١٤٢.

(٣) عزاه غير واحد إلى الطبقات الكبرى لابن سعد ولم نقف عليه بعد التفتيش فأنه أعلم به.

تحتمل - عقلاً - الاشتراك والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والإضمار. فهذه الاحتمالات التي ذكرها هي طرف من الاحتمالات العشرة التي ترد على كل لفظ، وقد أجبنا عنها.

ثانيًا: قوله بأن القول يجواز النسخ قبل الفعل هو مذهب أهل الحق، وهو يقتضي أنه قد يكون المراد للشارع ليس هو المفهوم من اللفظ، بل هو إظهار الطوعية. فالجواب عليه هو أن جواز النسخ قبل الفعل يختلف فيه بين الأصوليين، فإذا أجازته الأشاعرة فإن المعتزلة والحنفية والحنابلة وغيرهم لا يميزونه^(١). ثم على فرض الجواز فإن احتمال النسخ لا يرد على جميع النصوص بل على الأوامر والنواهي فقط فلا يميز نفى النصوص القواطع ككل بالاستناد إلى احتمال لا يرد إلا على نوع محدد منها، ثم إن النسخ قبل الفعل خاص بالمكلفين في عهد الرسالة أما بعد انقطاع الوحي فهذا الاحتمال ارتفع قطعًا.

ثالثًا: قوله بأن صيغ الأعداد تحتمل المجاز مسلم لكنه في ألفاظ محدودة منها كالسبعين والسبعمئة، وقبول بعض

ألفاظ العدد للمجاز لا يعني قبولها جميعًا له. وقوله بأن لفظ الجلالة يحتمل المجاز كما هو في ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢)، فالجواب عليه أن كثيرين لا يسلمون بأنه مجاز، وإن سلمنا بأنه مجاز فالجواز هنا ليس في لفظ الجلالة نفسه، وإنما في نسبة الفعل إليه لذلك هو مجاز بالحذف، وشتان بين التجوز في اللفظ نفسه والتجوز في نسبة شيء ما إلى هذا اللفظ.

رابعًا: قوله بأن الاستثناء يرد على العدد، والاستثناء إخراج ما لم يُرد باللفظ وذلك عين المجاز، فالجواب عليه هو أن المتكلم إذا تلفظ بالعدد فلهذا اللفظ حالتان:

إحدهما: حالة في زمن التكلم، وهو في هذا الزمن لا يكون ذا دلالة قطعية؛ لأن احتمال الاستثناء يرد عليه، فيحق للمتكلم أن يستثني من العدد بعد التلفظ به بشرط أن لا يطول الفصل بين الاستثناء والعدد.

والأخرى: حالة بعد زمن التكلم، ولفظ العدد في هذه الحالة يكون قطعياً ولا يرد عليه احتمال الاستثناء، وذلك لعدم جواز تأخر الاستثناء عند الجماهير.

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ٥، ص ٢٢٧.

وهذه الحالة هي الأصل في ألفاظ الأعداد؛ لأنها هي الحال الدائمة، أما الحالة الأولى فهي حالة لحظية تزامن التكلم باللفظ ثم تضمحل عن قريب. وما قاله القرافي محمول على الحالة الأولى، وهي لا تتأتى في كلام الشارع؛ لأنه استقر وانتهى.

وبغض النظر عما سبق كله فمن وجهة نظرنا أن مدى احتمالية النص أو قل: وضوح النص يتوقف على عدة عوامل غير الاحتمالات التي ذكرها أصحاب دعوى «اتفاء النصوص»، وهذه العوامل هي ما سنتكلم عنه في الفرع الآتي:

الفرع الخامس: العوامل المؤثرة في قطعية النص وظيفته من وجهة نظر الباحث:

تتوقف قوة دلالة النص من حيث الظنية والقطعية على عاملين أساسيين: أحدهما: المادة اللغوية للنص. والآخر: السياق (المقالي والحالي) الذي ورد فيه النص.

فأما المادة اللغوية للنص فهي جملة المواد المعجمية والصرفية والنحوية التي يتكون منها هذا النص. ودرجة قوة هذه المادة في الدلالة على مراد المتكلم من

النص يتوقف بدوره على ثلاثة عوامل: أحدهما: قوة القالب الصرفي - النحوي الذي صاغ المتكلم فيه كلماته. والعامل الثاني: قوة المادة المعجمية للكلمات التي حشا بها هذا القالب. والعامل الثالث: الترابط المعنوي بين هذه الكلمات.

فمثلاً القالب الصرفي - التركيبي المكون من: (اسم + فعل مضارع + فاعل + مفعول به)، كالموجود في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة: ٢٣٣) والموجود في قولنا: «الأولاد يلبسون اللباس الأبيض»، قالبٌ تتردد دلالته بين الإخبار وبين الأمر، فيُحتمل أن يكون المقصود في المثال الأول الإخبار عن مدة الرضاعة أو إلزام الوالدات بهذه المدة، وفي المثال الثاني قد يكون المقصود الإخبار عما يلبسه الأولاد، أو قد يكون بياناً لنوع اللباس الذي يجب على الأولاد أن يلبسوه، كما في قول المعلم لتلاميذه قبل حفل التخرج: «الأولاد يلبسون اللباس الأبيض. والبنات يلبسن اللباس الأحمر»، أي: يجب عليهم أن يفعلوا ذلك. وعليه، كان هذا القالب، بمجرد، غير قاطع في الدلالة على المعنى المقصود

للمتكلم؛ لأنه يولد ترددًا لدى المتلقي في فهم المراد. أما القلب المكون من (ما+ الصيغة الصرفية أفعَل + اسم منصوب + نغمة التعجب)، كقول القائل: «ما أجمل السماء»، فهو قاطع في إفادة معنى التعجب؛ لأنه لا يحتل غير هذا المعنى بخلاف القلب الأول.

أما فيما يتعلق بالمواد المعجمية للكلمات التي يُحشى بها القلب الصرفي - النحوي فهي، أيضًا، تتباين في قوة الدلالة على المعنى: فمنها: التشابه والمحمل والمؤول والمشارك، وهي كلمات ذات مواد معجمية غامضة كما ذكرنا في بداية هذا المقصد، ومنها: الظاهر والنص، وهي كلمات ذات مواد معجمية واضحة، لكن الظاهر غير قاطع بخلاف النص. ولا شك بأن النص المشتمل على بعض الكلمات ذات المواد المعجمية غير القطعية - حتى لو كان قطعي القلب - فإنه سيكون بشكل عام من قبيل غير القاطع إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار العامل الثالث من العوامل التي تتوقف عليها قوة دلالة النص على مراد المتكلم من النص، وهو الترابط المعنوي بين الكلمات، فإن هذا العامل قد يجعل الكلمة غير القطعية في نفسها قطعية

بالنظر إليها مقترنة بباقي الكلمات في النص. مثال ذلك: العبارة: «نزلت إلى العين فشربت منها»، تشتمل على «العين»، وهي كلمة غير قاطعة إذا أخذناها مجردة - إذ العين، كما هو معلوم، لفظ مشترك يُراد به العديد من المعاني - لكن لما اقترنت بالكلمتين: «نزلت»، و«شربت»، اتضح أن المراد بها هو عين الماء قطعًا، فصار الخطاب ككل من قبيل القطعي.

أما السياق الذي ورد فيه النص فهو بشقيه المقالي والحالي ذو تأثير كبير في مدى وضوح النص، فرب نص إذا نظرنا إليه معزولاً عن السياق وجدناه محتملاً، لكن إذا نظرنا إليه من خلال سياقه المقالي أو الحالي أو هما معاً وجدناه قطعياً في المعنى الذي كنا نجده فيه محتملاً، فمثلاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفَا فَلَا تُولُوهُمُ الْاُدْبَارَ﴾ (الأنفال: ١٥)، يدل على حرمة التولي عند القتال دلالة ظنية محتملة؛ لأن صيغة النهي «لا تولوهم» ظاهرة في التحريم مؤولة في غيره كما هو رأي الجمهور. لكن لما اقترن هذا النص بالنص التالي له القائل: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرَهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ

مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (الأنفال: ١٦)، دل، بواسطة هذا السياق المقالي، على تحريم التولي، لغير التحرُّف والتحيُّز، قطعاً.

وعادة ما يعبر الأصوليون عن السياق بشقيه المقالي والحالي بـ «القرائن»، قال ابن القيم: «للظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع. عرّاد المتكلم، [وذلك] بحسب الكلام في نفسه، وما يقتزن به من القرائن الحالية واللفظية، وحال المتكلم به، وغير ذلك»^(١). وقال الغزالي: «إن القرائن قد تجعل العام [وهو من الظواهر] نصّاً يمتنع تخصيصه. مثاله: أن المريض إذا قال لغلامه: لا تدخل علي الناس، وقرينة الحال تشهد لتأذيه بلقيانهم، فأدخل عليه العبد جماعة من الثقلاء، وزعم أني خصّصت لفظك بمن عداهم، استوجب التعزير»^(٢).

المطلب الثالث

الحلول الأصولية لإشكالية القطع

وستعرض فيه للحلول والنظريات التي قدمها الأصوليون لكي يتوصلوا من خلالها إلى القول بقطعية أكثر النصوص

الشرعية أو الكثير منها.

وسيكون هذا في مقصدين:

الأول: الحلول الأصولية لإشكالية

القطع في مجال الثبوت.

والثاني: الحلول الأصولية لإشكالية

القطع في مجال الدلالة.

المقصد الأول: الحلول الأصولية

لإشكالية القطع في مجال الثبوت:

لم يلق صدق لدى الأصوليين تشكيك النظام وغيره في قطعية الخبر المتواتر، ومن هنا فقد استقروا على قطعيته، متهمين النظام بمخالفة الضروريات^(٣)، لكن بقيت المشكلة في خير الواحد، والذي بواسطة ثبت السواد الأعظم من السنة.

وفيما يأتي عرض لأهم الحلول التي عُولجت بها قضية الظنية التي يتصف بها خير الواحد، وهذه الحلول تتمثل في ثلاث نظريات: نظرية «قطعية وجوب العمل»، ونظرية «القرائن»، ونظرية «الحفظ الإلهي».

أولاً: نظرية «قطعية وجوب

العمل»:

وهي النظرية القائلة بالتسليم بظنية

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٠٧.

(٢) الغزالي، المنحول، ص ١٨٢.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٠٣، ١٠٤.

خير الواحد لكن مع القول بقطعية وجوب الأخذ به حتى مع كونه ظنيًا.

أي أن وجوب الأخذ بخير الواحد، أو «وجوب العمل» بما تضمنه، ليس مأخوذاً من الخير نفسه، وإنما من أدلة أخرى يفيد مجموعها القطع بأن خير الواحد حجة يجب العمل بها. وفي تقرير هذه الأدلة المفيدة للقطع قال إمام الحرمين:

«قد أكثر الأصوليون وطولوا أنفاسهم في طرق الرد على المنكرين [لحجية خير الواحد].

والمختار عندنا مسلكان:

أحدهما: يستند إلى أمر متواتر لا يتمارى فيه إلا جاحد ولا يدرؤه إلا معاند، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول، عليه السلام، كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام، وربما كان يصحبهم الكتب، وكان نقلهم أوامر رسول الله، عليه السلام، على سبيل الآحاد ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خيرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعاً به متواتراً لا اندفاع له إلا

بدفع التواتر، ولا يدفع التواتر إلا مباحث. فهذا أحد المسلكين.

والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة، وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتراً... فهذا هو المعتمد في إثبات «العلم» بخير الواحد»^(١).

وبهذا تمكن الأصوليون من الانفصال عن الحجة التي أوردها منكر الاحتجاج بخير الواحد، وهي أنه يفيد الظن، وأنا قد نهينا عن اتباع الظن وأمرنا باتباع العلم، قال ابن السمعاني: «وأما تعلقهم [أي منكري الاحتجاج بخير الواحد] بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وبقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٩) وما يشبه هذا من الآيات، قلنا: ليس في العمل بخير الواحد شىء مما ذكرناه؛ لأن وجوب العمل بخير الواحد ليس بإيجاب له على ظن وتخمين، وهو إيجاب له على علم ويقين؛ لأن بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخير الواحد، فهو اقتفاء واتباع لما كنا به عالمين»^(٢).

وعلى هذا النهج في الجواب جرى جمهور الأصوليين^(٣)، وعليه فقد أقروا

(١) الجويني، الرهان، ج ١، ص ٣٨٨، ٣٨٩.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٣٤٢.

(٣) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٩٨. والجويني، الرهان، ج ١، ص ٣٩١. والغزالي، المستصفى، ص ١١٦، والأمدى، الإحكام، ج ٢، ص ٥٢.

بأن خير الواحد لا يفيد العلم والقطع وإنما الظن، لكننا مأمورون باتباع الظن قطعاً.

وهذه النظرية، على الرغم من واقعيّتها، إلا أنها قصرت الاحتجاج بخير الواحد على مجال الفروع العملية، أما «الأصول» العقدية أو الفقهية المطلوب فيها القطع، فلا يُستطاع إثباتها بخير الواحد، وهذا بالفعل ما سلّم به الجمهور.

ثانياً: نظرية القرائن:

النظام هو أول من نبّه إلى دور القرائن في الارتقاء بخير الواحد من إفادة الظن إلى إفادة القطع، وارتضى رأيه هذا الكثيرون^(١).

لكن كلام النظام وغيره عن القرائن كان كلاماً نظرياً عاماً، غير منزل على النصوص الشرعية خاصّة، ومن هنا فقد درجوا على التمثيل للقرائن بما «إذا وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسراً رأسه، شاقاً حبيبه، حافياً، وهو يصبح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب

بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورُئي الغسّال مشمّراً يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بإخباره - مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خيل وجنة - تضمنت العلم بصدقه»^(٢).

فلما جاء الأمر إلى نصوص السنة بالذات، اعتمد البعض على القول بتأثير القرائن في درجة ثبوت الخير، فزعم أن كل حديث اقترن بتلقي الأئمة له بالقبول يفيد القطع. ولعل من أوائل الذين ذكروا هذه القرينة الفقيه الأصولي الشافعي ابن فورك (ت ٤٠٦)، رحمه الله تعالى، ففرق بين نوعين من التلقي بالقبول: التلقي بالقبول عملاً، وهو لا يفيد القطع، والتلقي بالقبول قولاً وهو يفيد القطع^(٣).

واعتماداً على هذه القرينة ذهب غير واحد إلى أن أحاديث البخاري ومسلم على وجه خاص تفيد القطع؛ لأنها مما تلقاه العلماء بالقبول^(٤).

ويبدو أن ما يقصده ابن فورك وغيره بـ «التلقي بالقبول قولاً» هو اتفاق أهل الاختصاص بالحديث على صحة الخبر،

(١) انظر: الرازي، المحصول، ج ٤، ص ٤٠٠. وأبو الحسين البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٩٢.

(٢) الجويني، الرهان، ج ١، ص ٣٧٤، مع تقديم وتأخير يسيرين.

(٣) انظر: الجويني، الرهان، ج ١، ص ٣٧٩.

(٤) انظر: السيوطي، تدريب الراوي، ج ١، ص ١٣١.

وتصريحهم بذلك، ومن هنا فقد قال القاضي الباقلاني راداً على ابن فورك: «لا يحكم بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً، فإن تصحيح الأئمة للخبر مُجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرها مما يرفع المحدثون فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه»^(١).

فكان القاضي يقول بأن التصحيح بحد ذاته حكم ظني؛ لأنه يعتمد على التحقق من شروط الصحة التي هي مجرد علامات ظاهرية فحسب، والاتفاق على الصحة لا يضيف شيئاً؛ لأنه اتفاق على تحقق شروط الصحة الظاهرة لا على أن الخبر مقطوع بثبوته، وإذا كان الأمر كذلك فمن أين تكسب القطعية؟!

وبالإضافة إلى ما ذكره القاضي فإن مبنى قرينة «التلقي بالقبول قولاً» على الإجماع الصريح، والإجماع بشكل عام محل جدل في البحث الأصولي، ومن نشد الإنصاف والتحقيق فلا مناص له من الاعتراف بأن الإجماع يتطرق إليه الظن من جهتين: إحداهما: ثبوت

حجتيه؛ إذ ثمة جدل كبير حول الأدلة التي يوردها الأصوليون كمستند لحجية الإجماع هل هي دالة بالفعل أم لا؟ وإذا كانت دالة فهل دلالتها قطعية أم ظنية؟ والجهة الأخرى: على فرض التسليم بقطعية حجية الإجماع - التحقق من حصول الإجماع، فهل يمكننا التحقق من أن العلماء كلهم أجمعوا على المسألة الفلانية أم لا؟ وهل هذا التحقق، إذا سلمنا بإمكانه، قطعي أم ظني؟ ولعل هذا ما حدا بالإمام أحمد إلى القول: «ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، ومن ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدره ولم ينته إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك»^(٢).

ثالثاً: نظرية الحفظ الإلهي:

خالف فريق من العلماء رأي الجمهور القائلين بأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن فقالوا: بل يفيد العلم. ومن هؤلاء من كان يعني بـ «العلم»: «العلم الظاهر»، وهو نفس الظن الذي قصده الجمهور؛

(١) نقله: الجويني، الرهان، ج ١، ص ٣٧٩.

(٢) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ١١٥.

وبقي هذا الرأي على هذه الحال من التهوين والاستهجان لدى الأصوليين، فيما صورته ابن دقيق العيد بقوله: «إن كثيراً من الفقهاء والأصوليين يعتقدون أن مذهبهم [أي القائلين بقطعية خير الواحد] خارج عن ضروب العقل»^(٢)، إلى أن نصره ابن حزم بحجة لم يذكرها أحد من قبله. قال رحمه الله تعالى:

«أما احتجاج من احتج بأن صفة كل خير واحد هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم فهو كما قالوا»، أي أنه يعترف بأن خير الواحد بشكل عام ظني يحتمل الكذب والوهم كما قال الجمهور، لكنه استثنى بعد ذلك قائلاً: «إلا أن يأتي برهان حسي ضروري أو برهان منقول نقلاً يوجب العلم من نص ضروري على أن الله تعالى قد برأ بعض الأخبار من ذلك فيخرج بدليله عن أن يجوز فيه الكذب والوهم»^(٣).

إذن يعترف ابن حزم بظنية خير الواحد بشكل عام، لكنه يستثنى منه الأخبار التي قام دليل على كونها قطعية، ومنها - على رأيه - الأخبار التي رواها الثقات عن النبي ﷺ. فيا ترى ما هو هذا

ولذا فلا خلاف حقيقي بينهم وبين الجمهور. ومنهم من كان يعنى بـ «العلم»: القطع، وهؤلاء، الأخيرين، لم يأتوا على ما ادعوه بدليل معتبر، ومن هنا فقد أغلظ الجمهور الرد عليهم، ناسبين إياهم إلى المكابرة وإنكار الحقائق المعلومة بالضرورة حتى قال إمام الحرمين:

«ذهبت الخشوية من الخنابلة وكتبة الحديث إلى أن خير الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب. فنقول لهؤلاء: أتحوزون أن يزل العدل الذي وصفتموه ويخطئ؟ فإن قالوا: لا، كان ذلك بهتاً وهتكاً وخرقاً لحجاب الهيبة ولا حاجة إلى مزيد البيان فيه. والقول القريب فيه أن قد زل من الرواة والأثبات جمع لا يعدون كثرة، ولو لم يكن الغلط متصوراً لما رجع راو عن روايته، والأمر بخلاف ما تخيلوه. فإذا تبين إمكان الخطأ، فالقطع بالصدق مع ذلك محال، ثم هذا في العدل في علم الله، تعالى، ونحن لا نقطع بعدالة واحد بل يجوز أن يضم خلاف ما يظهر»^(١).

(١) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٣٩٢.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٣٧-١٣٨.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٤.

الدليل الذي جعل نصوص السنة المنقولة برواية الثقات تخرج عن أصل الظنية إلى القطعية؟ يتابع ابن حزم قائلًا:

«قال الله عز وجل عن نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣، ٤)، وقال تعالى، أمرًا لنبيه ﷺ، أن يقول: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِذَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٩)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ الذَّكُورُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)...

فصح أن كلام رسول الله ﷺ، كله في الدين وحى من عند الله عز وجل لا شك في ذلك ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحى نزل من عند الله تعالى فهو ذكر منزل، فالوحى كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون ألا يضيع منه وألا يحرف منه شيء أبدًا تحريفًا لا يأتي البيان ببطلانه، إذ لو جاز غير ذلك لكان كلام الله تعالى كذبًا وضمانه خائسًا، وهذا لا

يخطر ببال ذي مسكة عقل، فوجب أن الذي أتانا به محمد ﷺ محفوظ بتولى الله تعالى حفظه، مبلغ كما هو إلى كل من طلبه ممن يأتي أبدًا إلى انقضاء الدنيا»^(١). وحاصل هذا الاستدلال يقوم على المقدمات الآتية:

١. السنة من الوحي.
 ٢. الوحي محفوظ.
 ٣. كل محفوظ ينتفي عنه احتمال الكذب والرهيم.
 ٤. ما ينتفي عنه احتمال الكذب والرهيم فهو قطعي.
- والنتيجة هي: أن السنة قطعية، وهي منقولة برواية الأحاد، فرواية الأحاد للسنة إذن قطعية.
- وعلى الرغم مما قد يبدو من متانة هذا الاستدلال إلا أنه ينطوى على جملة من نقاط الضعف تقعه عن النهوض بتأسيس نظرية في قطعية خبر الواحد.
- وواحدة من هذه النقاط نذكرها كفيلة بتقويض استدلال ابن حزم كله.
- فنقول: على فرض التسليم بأن السنة محفوظة كالقرآن^(٢)، فإن هذا التقرير لا

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٤.

(٢) قد ينازع البعض في أصل حفظ السنة، ولا يقيسها على القرآن، لوفرة الدلائل على حفظ القرآن من القرآن نفسه، لكن ليس ثمة ما يدل قطعًا على حفظ السنة. وللشاطبي رأى خاص في هذا المقام قال، رحمه الله تعالى: «الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ الذَّكُورُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوطة، وهو المراد بقوله-

يلزم منه إلا القول بأن كل ما ثبت ثبوتاً قطعياً كونه من السنة فهو محفوظ، أما ما لم يثبت قطعاً كونه من السنة فلا دليل على أنه من الوحي المحفوظ. وكون الكلام نقل برواية خير الواحد العدل عن رسول الله ﷺ، لا يكفي لإثبات كونه من السنة قطعاً؛ إذ كم من أخبار للثقات تكلم فيها علماء الحديث بالتضعيف والتوهين، بل ما يسمونه بالشاذ والمعلل من الأحاديث إنما يختص برواية الثقات والروايات التي ظاهرها الصحة. وعليه فما قرره ابن حزم من كون السنة محفوظة لا يستلزم بالضرورة أن كل خبر واحد عدل هو من السنة قطعاً، وحتى لو استجمع خبر الواحد جميع شرائط الصحة التي ذكرها علماء الحديث فهذا لا يجعلنا نحكم بكونه من السنة قطعاً؛ لأن انطواء الخبر على هذه الشرائط نفسه مظنون فيه، فكم من حديث صححه قوم فجاء من بعدهم آخرون فاطلعوا على عيب خفي فيه فضعفوه. ثم إن شرائط الصحة نفسها اجتهادية ومظنونة ومختلف في بعضها بين أهل الحديث،

فمثلاً الحديث الذي لا يثبت اللقاء بين رواة الثقات لا يصح على شرط الإمام البخاري وغيره، ، بينما هو صحيح على رأي الإمام مسلم وغيره. بمجرد المعاصرة. وابن حزم نفسه ضعف أحاديث صححها غيره، وصحح أحاديث ضعفها غيره. وإذن فما دام الحكم على كون حديث ما مستجماً لشرائط الصحة ظنياً فهذا يعني أن كونه من السنة ظني أيضاً؛ لأن ما ينسبني على الظني فهو ظني، وما دام كونه من السنة ظنياً، فلا نستطيع القطع بأنه محفوظ؛ لأن الحفظ خاص بما ثبت كونه من السنة قطعاً لا بما سوى ذلك.

وفي رأيي أن أصل حفظ السنة - إذا سلم به - لا يقتضي أكثر من أنه لا تجمع الأمة على مر العصور على صحة حديث وقبوله وهو مكذوب أو خطأ؛ لأن هذا ينافي الحفظ، أما الأحاديث غير المجمع على صحتها فأنتى لنا القول بقطعيتها؟! وهذا الإجماع الذي نشترطه هنا ليس هو الإجماع الأصولي المعروف بل هو إجماع خاص لم يجرى اشتراطه من

-تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ أيضاً لا أن المراد المسائل الجزئية، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة وليس كذلك؛ لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ووقوع الخطأ فيها قطعاً، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً». الموافقات، ج ١، ص ٣٢.

الظن، وما دام الأمر كذلك فما بُنى على هذا الأصل مظنون مثله.

خلاصة القول:

يتضح لنا من خلال ما سبق أن رأي الجمهور القائل بظنية خبر الواحد مع إيجاب الشارع للأخذ به قطعاً هو الرأي الأصوب فيما يتعلق بالتعامل مع مشكلة الظنية التي ينطوي عليها خبر الواحد.

أما كون هذا الرأي لا يؤهل خبر الواحد لأن يكون أساساً في إثبات الأصول الاعتقادية أو الفقهية فيمكن معالجته من وجهة نظرنا بأربعة طرق:

الأولى: عن طريق التفريق بين قسمين من أخبار الآحاد: الأول: الأخبار التي ينفرد بنقلها الواحد والاثنان في أي طبقة من طبقات سندها. والقسم الثاني: الأخبار التي ينقلها ثلاثة فأكثر في كل طبقة من طبقات روايتها، وهي الأخبار التي يسميها المحدثون بـ «المشهور» فمع التسليم بأن مثل هذه الأخبار لا تفيد القطع الذي يفيد الخبر المتواتر فإنها تفيد ما أسمىناه سابقاً بـ «الظن القوي» الذي يدنو من القطع، أو «علم الطمأنينة» على حد تعبير أصوليي الحنفية^(١)، وعليه فيجب أن لا يساوى

الأدلة التي يذكرها الأصوليون على حجية الإجماع بل من أصل حفظ السنة نفسه، لأننا لو افترضنا أن حديثاً ضعيفاً انطلى على جل علماء الأمة فحكموا بصحته إلا أن بعض العلماء تمكن من الاطلاع على عيب فيه فحكم بضعفه، فمثل هذا الفرض لا ينافي أصل الحفظ، وربما توجد أحاديث من هذا القبيل، لكن أن تحكم الأمة بجمعاء على الحديث بكونه صحيحاً وهو في الواقع ضعيف، فهذا ينافي أصل الحفظ؛ إذ كيف تكون السنة محفوظة وواحد من الأمة على الأقل لم يعرف بكون هذا الحديث ليس من السنة؟!

ومثل هذه النظرية القائمة على المزاوجة بين أصل حفظ السنة والإجماع لا تعد حلاً من وجهة نظري لمشكلة الظنية في أخبار الآحاد لسببين:

أحدهما: أن أصل حفظ السنة متنازع فيه ولا تقوى الأدلة المذكورة على القطع بهذا الأصل، فهو أصل أكثر ما فيه أنه مظنون، وما انبنى على المظنون فهو كذلك مظنون..

والآخر: أن التحقق من الإجماع لا سبيل إليه على وجه القطع بل على وجه

(١) انظر: الشاشي، أصول الشاشي، ص ٢٧٢. وابن أمير حاج، التقرير والتحير، ج ١، ص ٥٤.

«التصحيح بالشواهد» إلى ما يمكن تسميته بـ «التأكيد بالشواهد»، حيث يمكننا جرياً على نفس المنوال أن نقول بأن الحديث الصحيح إذا ورد بمعناه بضع أحاديث صحيحة فهو يثير ظناً قوياً بالثبوت يكاد يقترب من القطع، حتى لو لم يصل التأكيد بالشواهد إلى درجة ما يسمى في علم المصطلح بـ «التواتر المعنوي».

والطريق الرابع: عدم التسليم بأن خبر الواحد ليس حجة في الأصول، إذ لا دليل صريح على عدم جواز الاعتماد على الظن الغالب في قضايا الأصول، وإنما يستدل الجمهور على ذلك بالآيات الطالبة لاتباع العلم والنهاية عن اتباع الظن من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، وهي نفس الآيات التي استدلت بها منكرو الاحتجاج بخبر الواحد مطلقاً، فما رد به الجمهور على هؤلاء يُرد به على الجمهور.

فإن قالوا: نحن نخصص هذه الآيات بالنهي عن الظن الذي يكون في مجال الأصول، أما ما كان في مجال الفروع

ففي التعامل بين هذه الأخبار وغيرها من أخبار الآحاد، بل على العكس يجب أن يُساوى بينها وبين الأخبار المتواترة لأنها إليها أقرب، وبالتالي يمكن إثبات الأصول بها سواء أكانت عقدية أو فقهية.

والطريق الثانية: القول بأن كل خير آحاد اتفق العلماء كلهم متقدمهم ومتأخرهم على استجماعه لشرائط الصحة فهو كذلك يفيد «ظناً قوياً» يدنو من القطع، لا من باب التسليم بقطعية أصل حفظ السنة ولا أن الإجماع يمكن التحقق منه قطعاً، وإنما من باب آخر أدنى إلى العقل وأيسر على الإثبات، وهو أن الحديث الذي تناوله العلماء بشتى مذاهبهم على مر العصور مسلمين بصحته، غير مطلعين على قاذح يطعن فيه، مع شدة تحريمهم وتنقيزهم، يثير «ظناً قوياً» بأنه ثابت فعلاً؛ لأنه لو لم يكن كذلك لانتبه إلى ضعفه واحد على الأقل من هؤلاء الكثيرين الذين نظروا فيه.

والطريق الثالثة: استغلال ما أسماه علماء مصطلح الحديث بـ «التصحيح بالشواهد»؛ حيث يصححون الحديث الضعيف إذا ورد حديث آخر بمعناه، وبالإمكان تطوير هذا الأسلوب من

فيخرج عن عموم الآيات بالأدلة الكثيرة التي جاءت تؤكد قبول خبر الواحد في الفروع.

فالجواب عليهم: هو أن الأدلة التي دلت على قبول خبر الواحد لم تفرق بين كونه قد جاء في مجال الأصول أو في مجال الفروع، وقبول الصحابة لأخبار الآحاد، وهو عمدة أدلة القائلين بحجية خبر الواحد، كان مطلقاً، ولم يؤثر أن صحابياً رد حديثاً لأنه في مجال الأصول وقبل آخر لأنه في مجال الفروع. أما الآيات المذكورة فنحن نفسرها على وجه آخر، وهو أن الظن كما أوردت معاجم اللغة كان يُطلق على الشك وعلى الظن الغالب وحتى على اليقين^(١)، فهو مشترك لغوي، أو على الأقل «ظاهر» في الظن الغالب «مؤول» في الشك، ونحن نحمل المراد في الآية على الظن بمعنى الشك، وهو ما يشهد به سياق الآيات التي جاءت في النهي عن اتباعه، حيث إنها نزلت في العرب الذين لم يبنوا اعتقاداتهم على علم أو ظن غالب، وإنما على الوهم والشك والخرافة والتقليد الأعمى؛ لذلك قال سبحانه: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا

أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ (النجم: ٢٣)، وقال تعالى: ﴿أَتُتَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأحقاف: ٤) مما يدل على أن العرب لم تكن تملك أدنى دليل على معتقاداتها الباطلة.

لكن في حال القول بقبول ما يفيد الظن في مسائل الأصول، ينبغي، أن نفرق بين نوعين من مسائل الأصول: المسائل القطعية ثبوتاً ودلالة، وهذه لا نقبل فيها الاجتهاد والاختلاف، والأصول الظنية ثبوتاً أو دلالة، وهذه نقبل فيها الاجتهاد والاختلاف، كما نقبله في مسائل الفروع، وهذا مهم.

المقصد الثاني: الحلول الأصولية لإشكالية القطع في مجال الدلالة:

قلنا سابقاً: إن دعوتين تتعلقان بقطعية الدلالة راجتا في الأوساط الأصولية:

إحداهما: دعوى «اتقاء النصوص». والأخرى: دعوى «عزة النصوص». ومن خلال رد الأصوليين - صراحة أو ضمناً - على هاتين الدعوتين، ومن خلال كلامهم في دلالات الألفاظ، يمكننا استخلاص جملة من الأفكار

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، المادة ظنن، ج ١٣، ص ٢٧٢.

والحلول لمشكلة الظنية التي تتسم بها دلالة النصوص. ونصوغ هذه الحلول في نظريات خمس:

أولاً: نظرية عدم جواز تأخير بيان الظواهر عن وقت الخطاب.

ثانياً: نظرية القرائن.

ثالثاً: نظرية الاستقراء.

رابعاً: نظرية اللفظ الصريح.

خامساً: نظرية القطع النسبي.

أولاً: نظرية عدم جواز تأخير بيان الظواهر عن وقت الخطاب:

ذهب الحنفية إلى عدم جواز تأخير بيان الظواهر عن وقت ورود الخطاب، وذهب الجمهور إلى الجواز. وهي مسألة معروفة مشهورة في كتب الأصول، لكنها غالباً ما تعرض، سواء في القديم أو الحديث، معزولة عن الثمار الأصولية المترتبة عليها. ومن هذه الثمار القول بقطعية الألفاظ الظاهرة - إذا لم تتصل بها القرينة المبينة - عند الحنفية، والقول بظنيتها عند الجمهور.

فالحنفية يقولون بأن كل لفظ ظاهر في معناه (يدل على معناه دلالة راجحة مع احتمال دلالتة على معنى آخر احتمالاً مرجوحاً، كظهور اللفظ العام في دلالتة على الاستغراق مع أنه محتمل

للتخصيص) فإنه لا يجوز للمتكلم أن يريد به معناه المرجوح من غير أن يقرن به فوراً قرينة تبين أن المراد به هو المعنى المرجوح (= المؤول) دون المعنى الراجح (= الظاهر). ويتفق معهم الجمهور في لزوم توافر القرينة المبينة، لكنهم لا يشترطون فيها أن تقتزن بالنص المبين فوراً، وإنما من الممكن أن تتراخى عنه لأي فترة زمنية قصرت أو طالّت.

إذن ينحصر الخلاف بين الفريقين في «التراخي»، و«الاقتران»، أو قل: «الاتصال»، و«الانفصال»، فبينما يقول الحنفية: لا بد من «الاقتران» و«الاتصال» ولا يجوز «التراخي» و«الانفصال»، يقول الجمهور: يجوز ذلك كله.

وحجة الحنفية الجوهرية في هذه المسألة هي أن الشارع إذا أورد اللفظ من غير أن يبين فوراً أن معناه الظاهر غير مراد فسيظن السامع بأنه مراد، ويعمل على ذلك، فيكون هذا إلغازاً وإلباساً عليه وتجهيلاً له، وهذا ما يُنزه مقام الشارع عنه. أما الجمهور فقالوا: هذا الاستدلال إنما يصح عند القائلين بتقبيح العقل وتحسينه ونحن لا نقول بهما، ثم إنه إذا بين الشارع مراده من اللفظ، ولو

بعد حين، فسيرتفع اللبس، والسامع معذور في فهمه السابق قبل وقوفه على القرينة المبينة^(١).

وبغض النظر عن الرأي الراجح في هذه المسألة - وهي لا تزال تحتاج إلى مزيد من البحث العميق - فإنه قد انبثق عنها رأيان عند الحنفية هما من أكثر الآراء التي ميزت الفكر الأصولي الحنفي:

أحدهما: القول بقطعية العام.

والآخر: القول بأن الزيادة على النص نسخ.

فيا ترى كيف بنى الحنفية على هذه المسألة هذين الرأيين؟

قال الحنفية: إن العام من حيث الأصل ظاهر في الاستغراق، مؤول في الخصوص، لكن لما أورد الشارع اللفظ العام من غير أن يقرن به قرينة تدل على إرادة الخصوص، كان المراد به هو الاستغراق قطعاً؛ لأنه لا يجوز للقرينة أن تتراخى عن النص فلم يبق إلا أن الشارع أراد المعنى الظاهر الذي هو الاستغراق،

ولا احتمال بعد للتخصيص، وهذا كما هو الحال في لفظ العدد، كالعشرة مثلاً، فإنه من حيث الأصل يحتمل الدلالة على غير العشرة إذا اقترن به استثناء، كقولك: أعطيته عشرة دراهم إلا واحداً، لكن إذا نطق به المتكلم ولم يستثن في الحال فإن احتمال الاستثناء يتلاشى؛ لأنه لا يجوز الاستثناء متراخياً، وتبقى العشرة دالة على معناها الظاهر قطعاً^(٢).

فإن قيل: لو افترضنا أن نصاً عاماً ورد من غير قرينة متصلة تدل على الخصوص، كقوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء: ٢٤) ثم ورد نص آخر يدل على الخصوص، كقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٣) فما العمل؟

فيجب الحنفية بأنه هنا تظهر مسألة الزيادة على النص نسخ، فيكون الدليل المتأخر، وهو الحديث، ناسخاً، نسخاً جزئياً، للدليل المتقدم، وهو عموم

(١) انظر: الجصاص، الفصول، ج ٢، ص ٤٥. والديوبسي، تقويم الأدلة، ص ١٠٢، والسرخسي، أصول السرخسي، ج ٢، ص ٢٩. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٩٤. والفتاوى، المستصفى، ص ١٩٢. وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٢٩٥.

(٢) قال الجصاص: «ليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم، وجواز تخصيصه، بمنع من أن يكون نصاً إذا لم تقم دلالة التخصيص، كما أن العدد الذي يتناوله اسم العشرة منصوص عليه بذكر العشرة مع جواز دخول الاستثناء عليها». الجصاص، الفصول، ج ١، ص ٦٠.

(٣) البخاري، الصحيح، ج ٥، ص ١٩٦٥. ومسلم، الصحيح، ج ٢، ص ١٠٢٩.

الآية، بأن رفع حكم إباحة الزواج بالمرأة وعمتها أو خالتها.

فإن قيل: وما الفرق بين هذا الذي أسميته بـ «النسخ الجزئي»، والتخصيص، مع أن محصلتهما واحدة، وهي الحكم على البعض بحكم يخالف حكم العموم؟

فالجواب: أن الفرق من جهتين: من جهة الحقيقة ومن جهة النتيجة:

فأما من جهة الحقيقة، فالنسخ إضراب عن المراد بالنص المنسوخ واستئناف مراد جديد بالنص الناسخ، أما التخصيص فليس هو إضراباً عن الإرادة السابقة واستئنافاً لإرادة جديدة، وإنما هو مجرد بيان وتوضيح للمراد الأول. وعليه ففي حالة النسخ الجزئي يكون الشارع قد أراد الاستغراق أولاً ثم رفع هذه الإرادة عن البعض ثانياً، أما في حالة التخصيص، فالشارع لم يرد الاستغراق ابتداءً وإنما أراد الخصوص من أول الأمر، والدليل المخصص هو دليل كاشف عن هذه الإرادة.

وأما من جهة النتيجة، فالنسخ يشترط فيه التكافؤ في قوة الثبوت بين

الناسخ والمنسوخ، فمجرد خبر الواحد، الذي هو ظني الثبوت، لا يعترف به كناسخ لعموم آيات القرآن التي هي قطعية الثبوت، وإنما حقه التأويل أو الرد، وهذا ما فعله الحنفية بالفعل في عدد ليس قليلاً من الأحاديث، إلا أن يبلغ الحديث مبلغ «الشهرة»، كما هو في حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها آنف الذكر^(١) فيقوى على النسخ. أما التخصيص فيجوز من غير اشتراط التكافؤ في قوة الثبوت بين الدليل المخصص واللفظ العام.

والحاصل هو أن الحنفية يقولون، وبالبناء على نظريتهم في عدم جواز تأخر بيان الظواهر عن وقت الخطاب، بقطعية جميع الظواهر التي لم يتصل بها ما يدل على التأويل. ومن هنا كان للقطعي عندهم - كما يقول صدر الشريعة - معنيان: «أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلاً كالحكم والمتواتر، والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر، والنص، والخبر المشهور»^(٢). فالحكم - وهو تقريباً يقابل النص عند الجمهور - لا يحتمل التأويل أصلاً بدليل أو بغير دليل،

(١) انظر: ابن أمير، التقرير والتحبير، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٢) صدر الشريعة، التوضيح، ج ١، ص ٢٤٨.

(الإخلاص: ١)، وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩) (١)، ولذا فقد أعرض عن تعريف النص بالحد المذكور قائلاً: «والمختار عندنا أن يكون النص: ما لا يتطرق إليه التأويل على ما سيأتى شرط التأويل» (٢). ومن شروط التأويل، كما تعلم، احتمال اللفظ ووجود الدليل الداعم لهذا الاحتمال، ومن هنا كان النص (= القطعي) في التعريف المختار لإمام الحرمين شاملاً لنوعين من الألفاظ: ما لا يحتمل أصلاً، وما يحتمل لكن لم يرد دليل يعضد هذا الاحتمال.. قال رحمه الله: «ولو شُروط في النص انخسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا فلا يتصور لفظ صريح... فالوجه تحديده بما ذكرناه» (٣). أي أنه لا ينبغي أن نعرف النص بما لا يتطرق إليه الاحتمال كما ذكر البعض، بل بما لا يتطرق إليه التأويل، وحينئذ سيدخل في التعريف كل لفظ لم يتطرق إليه تأويل حتى لو كان محتملاً من حيث الأصل، وبهذا تكثر «النصوص». وعند تعداد الغزالي للاصطلاحات التي قيلت في النص ذكر

﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩). أما الظاهر والنص - وهما يقابلان الظاهر عند الجمهور - فهما يحتملان التأويل بدليل، لكن لما لم يقترنا بدليل يدعم الاحتمال، وكان لا يجوز في الدليل المؤول أن يكون متراخياً كانا قطعيين أيضاً، كما هو الحال في اللفظ العام إذا لم يقترن به دليل التخصيص، والمطلق إذا لم يقترن به دليل التقييد، والحقيقة إذا لم يقترن بها دليل المجاز.

وبهذا كانت الألفاظ قطعية الدلالة كثيرة عند الحنفية؛ لأنها تشمل جميع الظواهر التي تجردت عن الدليل المقترن الداعم لما في بنيتها اللغوية من احتمال.

ولأجل ما يضعه هذا الحل الحنفي من حد لمشكلة القطعية في دلالة الألفاظ فقد تبناه إمام الحرمين في مواجهته دعوى «عزة النصوص»، فقال فيما علقه عنه الغزالي في المنحول: «أما النص فقليل في حده: إنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال... ثم قال الأصوليون: لا يوجد على مذاق هذا الحد في نصوص الكتاب والسنة إلا ألفاظ معدودة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

(١) الغزالي، المنحول، ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٦.

هذا التعريف الذي ارتضاه إمام الحرمين لكن بصيغة أكثر تفصيلاً قائلاً: يطلق النص على «ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يُخرج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النص... [بهذا الاصطلاح] ... أن لا يتطرق إليه احتمال مخصص، وهو المعتضد بدليل»^(١).

وفي مرحلة متأخرة من نمو فكره الأصولي يبدو أن إمام الحرمين انتبه إلى ما ينبني عليه الحل الحنفي لإشكالية القطع من القول بعدم جواز تأخر البيان عن وقت الخطاب، وهذا ما لا يرتضيه الإمام نفسه، ولا أصحاب المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها؛ ولذا فقد أضرب عنه في كتابه البرهان متبنيًا نظرية أخرى بديلة في مواجهة القول بـ «عزة النصوص» هي: نظرية القرائن. وهي ما سنبحثه في العنوان الآتي.

ثانيًا: نظرية القرائن:

قال إمام الحرمين:

«اعتقد كثير من الخائضين في الأصول «عزة النصوص»، حتى قالوا:

إن النص في الكتاب قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩)، وما يظهر ظهورهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى هو مرتبط بحكم شرعي. وقضوا بندور النصوص في السنة، حتى عدّوا أمثلة معدودة محدودة.. وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك. والمقصود من النصوص: الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسار جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات. وهذا، وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ، ردّاً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا نحن خضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جلّ ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص. وقد تكون القرينة إجماعاً أو اقتضاء عقل أو ما في معناهما»^(٢).

إذن يعول الجويني على القرائن في اعتبار «جل ما يحسبه الناس ظواهر» إنما هي نصوص قطعية، وقد ذكر من أنواع

(١) الغزالي، المستصفى، ص ١٩٦.

(٢) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٢٧٨.

كان أبو الحسن الكرخي يقول: «في اللفظ المحتمل لضروب من التأويل: إن من قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد جاز له أن يقول: إن هذا نص عندي. وكذلك إذا رُوي ذلك التأويل عن رسول الله ﷺ، فجائز أن يقال: إن ذلك نص الكتاب، لبيان النبي ﷺ، مراد الله تعالى فيه. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لُولِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ (الإسراء: ٣٣) يحتمل «السلطان» المعاني المختلفة، فإذا قامت الدلالة عندنا على أن المراد به القود جاز أن يقول: قد نصت هذه الآية على إيجاب القود لولي المقتول ظلمًا»^(١).

وقد التفت الحنفية إلى هذا النوع من القرائن التي أسميناها بـ «قرائن التأكيد» فخصصوا للحديث عنها نوعًا من أنواع البيان سموه بـ «بيان التقرير».

قال السرخسي:

«أما بيان التقرير: فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص، فيكون البيان قاطعًا للاحتمال مقررًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر:

القرائن المؤدية إلى القطع أربعة أنواع: القرائن الحالية، والقرائن المقالية، والإجماع، والعقل.

هذا وقد أفضنا في كتابنا «القرائن الخفية بالنص وأثرها في دلالاته» في بيان هذه القرائن وأمثلتها مطلقين عليها مسمى «قرائن التأكيد»، وقد ذكرنا طرفًا من أمثلتها في مناسبة سابقة من هذا البحث.

والواقع أن أثر هذه القرائن لا يقتصر على تأكيد الظواهر، بل حتى الجملات والمشتراكات، تستطيع هذه القرائن أن تنقلها من دائرة الغموض إلى دائرة الوضوح، والعبارة: «نزلت إلى العين فشربت منها»، التي وقفنا عندها سابقًا، خير مثال على ذلك، إذ تحول لفظ «العين» بفضل القرينتين المقاليتين: «نزلت»، و«شربت»، من لفظ غامض في أصل اللغة إلى لفظ واضح كل الوضوح في سياق العبارة. ومن هنا لم يمتنع بعض الأصوليين من إطلاق مصطلح «النص» على النصوص الغامضة نفسها إذا لحقها بيان رفع الغموض عنها.

قال الجصاص:

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ص ٦١.

٣٠) فصيغة الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وقوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (الأنعام: ٣٨) يحتمل الجواز؛ لأن [ساعي] الريد [لسرعة] يسمى طائراً، فإذا قال ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ بين أنه أراد الحقيقة^(١).

ومن نبه إلى دور القرائن في إيجاد القطع، الفخر الرازي الذي علق على الرأي القائل بأن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين بقوله: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»^(٢).

وباتباه إمام الحرمين وغيره من الأصوليين إلى أثر القرائن في «تكثير النصوص» يكونون قد وقفوا بشكل أو بآخر على مقتل الرأي القائل بـ «عزة النصوص»، حيث تبين أن نظرة أصحابه إلى النصوص كانت نظرة تجزيئية، كمفردات أو مركبات بسيطة لا علاقة

لبعضها ببعض البعض الآخر، مغفلين الأثر الكبير الذي تلعبه القرائن المحيطة بالنص والأسيقة الملتهمة حوله في إكسابه مضامينه القطعية.

لكن أليس ثمة نقد يتوجه إلى نظرية القرائن ودورها في تكثير النصوص؟ بلى، وهذا ما وجدناه لدى الإمام الشاطبي عند عرضه نظريته الجديدة في إيجاد القطع، ألا وهي الاستقراء، والتي سنبحثها فيما يأتي:

ثالثاً: نظرية الاستقراء:

في المقدمات الثلاث الأولى من كتابه الموافقات مهّد الشاطبي لنظريته في الاستقراء ثم عرضها:

ففي المقدمة الأولى برهن على اشتراط القطع في الأدلة الأصولية قائلاً: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي...»^(٣) ثم أفاض في الاستدلال لذلك.

وفي المقدمة الثانية حصر الأدلة القطعية المستعملة في علم الأصول في ثلاثة أنواع: الأدلة العقلية، والأدلة

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) الرازي، المحصول، ج ١، ص ٥٧٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٩.

والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر»^(٣).

وبهذا يكون الشاطبي قد اعتمد على دعوى «انتفاء النصوص» في نفي القطعية عن آحاد الأدلة الشرعية. ثم تطرق إلى رأي القائلين بنظرية القرائن قائلاً: «وقد اعتصم من قال بوجودها [يعني الأدلة القطعية] بأنها ظنية في أنفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين»^(٤). ثم هوّن من هذا الرأي بقوله معقّباً: «وهذا كله نادر أو متعذر»^(٥). أي أن الشاطبي يُقر بدور القرائن في «إيجاد القطع»، لكنه يشكك في دورها في «تكسير القطع»، وذلك «لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق. وإذا كانت لا تلزم ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً... دلّ ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك وغير موجود على قول

العادية، والأدلة السمعية، ثم حصر الأدلة السمعية المفيدة للقطع في ثلاثة أنواع:

١. الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة.

٢. الأخبار المتواترة في المعنى.

٣. الاستقراء في موارد الشريعة^(١).

وفي المقدمة الثالثة بيّن أن الأدلة العقلية لا مجال لها مستقلة في إثبات الأصول؛ لأن «العقل ليس بشارع»^(٢)، وإنما المعوّل عليه بالدرجة الأولى هو الأدلة الشرعية. ووجود القطع في آحاد هذه الأدلة «معدوم أو في غاية الندور»؟ والسبب: «أنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيّاً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق: ج ١، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق: ج ١، ص ٣٥.

(٤) المرجع السابق: ج ١، ص ٣٦.

(٥) المرجع السابق: ج ١، ص ٣٦.

(٦) المرجع السابق: ج ٢، ص ٥٠.

الآخرين»^(٦). وقال في موطن آخر: «وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه»^(١).

وبهذا يكون الشاطبي قد مهد لنظريته في الاستقراء بأفكار أربع:

إحداها: اشتراط القطع في الدليل الأصولي.

والثانية: المعول عليه في مسائل الأصول الأدلة الشرعية لا العقلية.

والثالثة: آحاد الأدلة الشرعية لا تفيد القطع بنفسها.

والرابعة: إفادة آحاد الأدلة للقطع عن طريق القرائن نادر أو متعذر.

ليقول بعد ذلك: «وإنما الأدلة المتبعة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي بل هو كالعلم بشجاعة علي،

رضي الله عنه، وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»^(٢).

وبهذا يكون الشاطبي يعول على الاستقراء، ولا شيء غير الاستقراء، في إثبات قضايا الأصول ابتداءً، وهو بالفعل ما جرى عليه في كتابه الموافقات.

فيا ترى ما هو مقصود الشاطبي الدقيق بالاستقراء؟ وهل هو نفس الاستقراء الذي يذكره المناطقة في كتبهم والأصوليون في قسم الأدلة المختلف فيها؟ وما علاقته بالتواتر؟ وما الفرق بينه وبين التواتر المعنوي؟ وما علاقته بالقياس؟ وهل يفيد القطع حقاً؟ وهل تفرد الشاطبي بالاعتماد عليه من بين الأصوليين؟ هذه أسئلة كثيرة ترد في هذا المقام، ولم أر من شفى الغليل في الإجابة عنها، وهي تحتاج منا إلى بحث مفرد، ولذلك نعتذر عن مزيد كلام في هذا الباب مكتفين بما أوردناه عن الشاطبي في عرض نظريته وتوضيحها. لكن مما ينبغي الإشارة إليه هو أن الاستقراء الذي قرره الشاطبي ذو أثر مزدوج في إفادة القطع؛ إذ إنه يفيد قطعية المعنى المستقر ثبوتاً ودلالة، أي أنه يوفر حلاً لإشكالية القطع

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٢) المرجع السابق: ج ١، ص ٣٦.

في مجال الثبوت وفي مجال الدلالة معاً، وإنما أوردناه هنا ولم نذكره في الحلول الأصولية لإشكالية القطع في مجال الثبوت؛ لأن المقصود بالدرجة الأولى في القطعية هو الدلالة، وقطعية الثبوت إنما تراد كتمهيد من أجل البحث في الدلالة.

رابعاً: نظرية اللفظ الصريح:

هذه النظرية لم تكن في أصل نشوئها حلاً أصولياً لمشكلة القطع بل فقهيّاً؛ ومن هنا اصطبغت بالصبغة العملية لا النظرية. وحاصلها أن الفقهاء - والأصوليون من بعد - قسّموا الألفاظ الصادرة عن المكلفين ويترتب عليها أثر شرعي إلى قسمين: صرائح وكنائيات. فاللفظ الصريح - كمن قال لزوجه: «أنت طالق» مثلاً - لا يتوقف وقوع مقتضاه، وهو الطلاق في المثال، على التحقق من نية المكلف أو النظر في القرائن الحالية التي احتفت به عند تلفظه، أما اللفظ الكنائي - كمن قال لزوجه: «الحقي بأهلك» - لا يقع مقتضاه إلا بعد التحقق من نية المكلف أو الوقوف على قرائن حالية تدل على إرادته الطلاق عند التلفظ، أي أنه لا يُقبل قول المكلف في تأويل اللفظ الصريح، ويقبل

قوله في تأويل اللفظ الكنائي، فمن قال: «أنت طالق» لا يقبل قوله: إني لم أرد الطلاق بل أردت طالقاً من العقال أو القيد، أما من قال: «الحقي بأهلك»، فيقبل قوله: إني لم أرد الطلاق بل مجرد اللحاق بالأهل لفترة مؤقتة.

وعلى هذا فقد تعامل الفقهاء مع اللفظ الصريح بأنه قطعي، أو بعبارة أدق، كالقطعي، ولذا فهو لا يقبل التأويل، ويترتب عليه الحكم المقرر له قضاء من غير نظر في نية المكلف أو بحث عن القرائن المحتفة به، مع أن اللفظ الصريح من الناحية اللغوية المجردة قد لا يكون قطعياً بل ظاهراً محتملاً.

لكن هل يشمل الصريح كل ظاهر؟ هذا ما قد يُفهم من كلام الزركشي عندما عرّف الصريح في اصطلاح الأصوليين بأنه «ما انكشف المراد منه في نفسه، فيدخل فيه المبين والمحكم»^(١)؛ لأن «المبين» و«المحكم» في اصطلاح الجمهور يشملان «النص» و«الظاهر».

والذي نجده بعد التبع هو أن استعمال مصطلح «اللفظ الصريح» ليس واحداً بين الأصوليين، فبعضهم يقصره على اللفظ قاطع الدلالة وبالتالي يخرج

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٤٩.

طالق»، و «بعث»، و «أشترت»، و «تكدت»، و «أعتقت»، وغير ذلك. قال إمام الحرمين: «لا يُشترط [في اللفظ الصريح] أن يكون نصًّا في وضع اللسان لا يتطرق إليه تأويل، فإن الصريح ما يتكرر على الشيوخ: إما في عرف الشرع، أو في عرف اللسان، وإذا حصل ذلك لزم إجراء اللفظ على ظاهره ولا يقبل العدول عن موجب الظاهر في الظاهر، وأمر السر محال على الأحكام الباطنة، ويوضحه أنه لو قال لامرأته: أنت طالق حكمنا بالطلاق، ولا يقبل من الزوج في الظاهر قوله: أردت من وثاق، وإن أمكن ذلك من طريق الاحتمال فإن الصريح حقه أن يجري على الظاهر في

الظاهر منه كما كنا قد أشرنا في موضع سابق من هذا البحث، وبعضهم يدرج اللفظ الظاهر فيه^(١). ومن جهة أخرى فإن بعض الأصوليين يطلقه على ما دل على معناه بالمطابقة أو التضمن فقط دون ما دل بالالتزام، وذلك بغض النظر عن قوة دلالاته^(٢).

أما «اللفظ الصريح» في الاستعمال الفقهي فنحده يضم نوعين من الألفاظ: اللفظ القاطع واللفظ قوي الظهور. أي أنه لا يشمل كل ظاهر بل الألفاظ الظاهرة التي لا يتطرق إليها الاحتمال إلا نادراً حتى أنها تكاد تقرب من القطع. ويظهر هذا بجلاء من خلال الألفاظ التي يمثلون بها للفظ الصريح، كـ «أنت

(١) لا سيما عند حديثهم عن مسلك النص في مسالك التعليل. قال الغزالي: إثبات العلة بالدليل النقلي «إنما يستفاد من: صريح النطق، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب. وهي ثلاثة أضرب، الضرب الأول: الصريح: وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل: كقوله لكذا، أو لعلك كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل... إلا إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً، كما يقال: لم فعلت؟ فيقول: لأنني أردت أن أفعل، فهذا لا يصح أن يكون علة، فهو استعمال اللفظ في غير محله». المستنصفي، ج ٢، ص ٢٨٨. وقال الأمدي: «المسلك الثاني: النص الصريح: وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال». قال الإيباري: «ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى». [انظر: الأحكام، ج ٣، ص ٣٦٤. والزرکشي، البحر المحیط، ج ٥، ص ١٨٧]. وقال المکري في تعريف «النص»: «النص: ما رفع بيانه إلى أقصى غاية. وقيل: ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً لغيره». [المکري، رسالة في أصول الفقه، ص ١٠٥].

(٢) كالشاطبي إذ قال: «الأوامر والنواهي ضربان: صريح، وغير صريح». وفسر ذلك بما حاصله: أن الصريح ما دل بصيغته على الطلب، وغير الصريح ما دل بلازمه. وهو ضروب: منها، مثلاً، «ما يتوقف عليه المطلوب كالمفروض في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به"... إلخ». [انظر: الموافقات، ج ٣، ص ١٤٤-١٥٦]. وكما في قول الشوكاني: «المنطوق ينقسم إلى قسمين: الأول: ما لا يمتثل التأويل، وهو النص. الثاني: ما يمتثله، وهو الظاهر. والأول، أيضاً، ينقسم إلى قسمين: صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، وغير صريح إن دل عليه بالالتزام. وغير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة». [إرشاد الفحول، ص ٣٠٢].

(٣) نقله عن كتابه نهاية المطلب في دراية المذهب: الزرکشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج ٣، ص ١٣٦.

ظواهر الأحكام»^(٣).

وبهذا نجد أن الفقهاء تحرروا من عقدة الاعتماد على القطعي فقط، وبالتالي لم يكتفوا بالاحتمال البعيد إذا اكتنف باللفظ، فعاملوا الألفاظ القطعية والقريبة من القطع معاملة واحدة، حفظاً لمصالح الناس، وضبطاً للقضاء.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن متقدمي الفقهاء - كالشافعي مثلاً - عندما كانوا يستعملون مصطلح «النص» ما كانوا يقصرونه على الألفاظ القاطعة غير المحتملة بل يطلقونه حتى على الألفاظ «الظاهرة» أو «قوية الظهور» كما قال ابن دقيق العيد^(١)، وهذا يشبه استعمال مصطلح «اللفظ الصريح» عند متأخري الفقهاء، وينطلق من نفس المنطلق. بل حتى مصطلح «اليقين» الذي هو الأصل القديم لمصطلح «القطع» لم يكن يعني نفي مطلق الاحتمال في لغة الإمام الشافعي مثلاً، بل نفي الاحتمال القريب فحسب، ومن هنا قال السبكي في تفسير قول الشافعي: «إني ألزم الناس

أبداً اليقين وأطرح عنهم الشك ولا أستعمل عليهم الأغلب»^(٢): «لو قال [المقر بأن عليه دراهم]: أردت بقولي: دراهم، درهمين، لم يُقبل... وكون الإقرار مبنياً على اليقين لا يقدر في هذا؛ لأن هذا يقين، فإنه موضوع اللفظ لغة، وليس المراد باليقين القطع»^(٣). وكذا قال الزركشي في مسألة أخرى: «إن الشافعي، رضي الله عنه، لم يرد باليقين القطع»^(٤).

خامساً: نظرية القطع النسبي:

فيما عدا النصوص المتشابهة التي استأثر الله تعالى بعلم معناها كالحروف المقطعة في فواتح السور فإنه لا يخلو نص من النصوص، مهما غمض أو وضح، من أن يتضمن دلالة أو عدة دلالات قطعية على بعض المعاني، أي أن قدرًا من القطع كامن في كل نص يُفرض خلا المشابهة. برهان ذلك، أن النص، وكما سبق أن بينا، لا يخلو من أن يكون إما غامضاً وإما واضحاً. والواضح لا يخلو أن يكون إما ظاهراً وإما قاطعاً (= نصاً).

(١) انظر: السبكي، الإبهاج، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) الشافعي، الأم، ج ٦، ص ٢٢٣.

(٣) نقله عنه: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥٤.

(٤) الزركشي، المنثور، ج ٣، ص ١٣٧.

فأما النص القاطع فهو من خلال
الفرض يتضمن دلالة قطعية فلا حاجة
للكلام فيه.

وأما النص الظاهر: كالعام الذي
يحتمل التخصيص، والمطلق الذي يحتمل
التقييد، والحقيقة التي تحتل المجاز فلا بد
له من أن يشتمل على دلالة قطعية.
وذلك؛ لأن اللفظ العام إنما هو ظني في
استغراق جميع الأفراد، بينما هو قطعي
في الدلالة على أقل الجمع، فمن قال:
جاء طلاب المدرسة، فكلامه هذا ظني
في استغراق جميع الطلاب لكنه قطعي في
قدوم واحد أو اثنين من الطلاب على
الأقل وإلا كان كذباً؛ ومن هنا قال
الأصوليون بأن العام يدل على أقل الجمع
قطعاً، وقالوا أيضاً بأن صورة السبب
داخلة في العموم الوارد عليها قطعاً ولا
يصح إخراجها بالتخصيص^(١).

وأما اللفظ المطلق فهو ظني في التجرد
عن القيود لكنه قطعي في طلب الماهية أو
الإخبار عنها، ثم هو قطعي في الدلالة
على الوحدة لا الكثرة، فمن قال:
أعطني كتاباً، فكلامه هذا قاطع في
تحديد ماهية المطلوب وهي الكتاب، ثم
هو قطعي في كون هذا الكتاب واحداً

على الأقل، وإنما المظنون فيه هو أنه هل
يشتمل على أوصاف زائدة عن الماهية
(تقييدات) أم لا، ككون الكتاب في
التحر أو الفقه، أو ككونه لهذا المؤلف أم
ذاك، وغير ذلك من القيود.

وأما الحقيقة التي تحتل المجاز،
كاللمس الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَوْ
لَا مَسْتُمْ النَّسَاءُ﴾ (النساء: ٤٣)، والذي
يدل ظاهراً على اللمس الحسي لكنه
يحتمل الجماع، فالقدر القطعي فيه هو أن
اللمس يدور بين هذين المعنيين - اللمس
الحسي والجماع - فحسب ولا يخرج
عنهما. وعليه فنحن نعلم قطعاً بأن النظر
إلى النساء لا يدخل في معنى لمس النساء
فليس هو ناقضاً للوضوء قطعاً. فالحقيقة
ها هنا إذن إنما هي في حصر الظن بمجال
معين، ثم نفى كل ما يخرج عن هذا
المجال.

هذا فيما يتعلق بالنصوص الواضحة،
وأما النصوص الغامضة - ما عدا
المتشابهة - فكذلك لا بد لها من
مضامين قطعية.

فاللفظ الجمل (كليا) كالصلاة، لا أثر
لإجماله؛ لأن الفرض هو أنه ما من جمل
إلا وبين، فإذا لم يبين فهو ليس بمحمل

(١) انظر: الجويني، البرهان، ج ١، ص ٢٥٦. و السبكي، الإبهاج، ج ٢، ص ١٨٥.

بل متشابه. وبعد البيان يتحول المحمل بحسب وضوح البيان إما إلى نص أو ظاهر أو ربما مشترك، فأما النص والظاهر فقد بينا كيفية اشتغالهما على الدلالة القطعية، وأما المشترك، ومثله المؤول، فالقدر القطعي فيهما هو حصر الظن في مجال معين لا يتجاوزه، فقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، قطعي في كون مدة التربص لا تخرج عن ثلاث حيض أو ثلاثة أطهار، فليست هي ثلاث سنوات مثلاً أو غير ذلك قطعاً.

وبهذا نخلص إلى أن كل نص، مهما كان، فلا بد له من مضمون قطعي واحد على الأقل وربما أكثر، لكن هذا المضمون هو بالنسبة إلى معاني معينة دل عليها النص لا بالنسبة إلى كل المعاني التي اشتمل عليها، ومن نبه إلى قريب من هذا الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، حين قال: «يجوز أن يكون اللفظ الواحد: نصّاً، ظاهراً، مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد»^(١)، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَوَاعُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١)

فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدر المؤتي، نص في وقت إيتائه. ولأجل هذه النسبية في الدلالة على القطع وغيره أسمينا هذه النظرية بنظرية القطع النسبي. وهذه النظرية هي حقيقة ثابتة ومعلم واضح في المنهج الأصولي في التعامل مع النصوص وإن لم يذكروها صراحة أو يعرفوا بها.

وهذا يجعلنا نقرر أن المنهج الأصولي في فقه النص يتمشى مع نظريات التفسير التي تؤمن بدور المتكلم في النص، وأنه لا بد في كل نص من وجود ثوابت دلالية يقوم عليها، وهذه الثوابت هي التي تمنحه هويته وكيونته، وبالتالي لا يصح تجاوزها أو التفريط بها، وإلا دخلنا فيما يُسمى عندهم بتعطيل النص. قال إمام الحرمين: «مما غلظ الشافعي فيه القول على المؤولين كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ»^(٢). ومن هنا قالوا لا يصح استنباط علة من النص تعود عليه بالبطلان^(٣). وكم كان نقدهم شديداً لمنهج الباطنية في تفسير النص الذي يقوم على إلغاء ثوابته ومضامينه القطعية^(٤). ودور هذه النظرية في إرساء القطع

(١) الغزالي، المستصفى، ص ١٩٦.

(٢) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٣٥٩.

(٣) انظر: الغزالي، المنحول، ص ٢٠١. والمستصفى، ص ٣٢٥.

(٤) انظر، الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٥٦. والشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٨٦، وج ٣، ص ٣٩٤.

وتكثيره واضح، وتكمن أهميتها، فضلاً عن ذلك، في الحكم على بعض نظريات التفسير الحديثة المتطرفة، لا سيما تلك التي تعلن «موت المؤلف»، وتلغي دوره في النص لتمنحه للقارئ، وتؤمن بلانهاية الدلالة وكونها في فضاء خال من كل حد وقيد^(١)، بأنها نظريات في غاية البعد عن النظر الأصولي، بل هي محل نقد شديد من قبله، لما تنطوي عليه من تميع للنص وإهدار لكيونته وإلغاء لقصد المؤلف فيه.

والقول بالقطع النسبي لا يقف مانعاً دون تعدد قراءة النص، ودون استكشاف معاني جديدة ناوية في النص، وإنما يضع حدوداً لهذا التعدد وهذا الاستكشاف، ليجعله محصوراً بفضاء معين هو الفضاء الذي لا يتجاوز ثوابت النص ومضامينه القطعية، المستفادة أصلاً من لغة النص، ومن الفهم الجمهوري لمفردات هذه اللغة.

خاتمة البحث:

أما بعد:

فلنلخص أهم نتائج هذا البحث بالآتي:

أولاً: إن الأصوليين يستعملون

مصطلح القطع ومشتقاته في معان ثلاثة: أحدها: العلم الناجم عن نفى الاحتمال مطلقاً، وهو اصطلاح الجمهور. والثاني: العلم الناجم عن نفى الاحتمال إما مطلقاً، وإما لعدم الوقوف على القرينة الداعمة للاحتمال، وهو اصطلاح الحنفية.. والثالث: الجزم الناجم عن العلم، أو التقليد.

ثانياً: إما أن نعترف بأن القطع يتفاوت أو نقول بأن الظن القوي جداً، والذي يكاد يقارب القطع، ينبغي أن يتعامل معه كالقطع.

ثالثاً: ثمة موانع تمنع من قطعية ثبوت النص وهي احتمالاً الكذب أو الخطأ في الرواية، وموانع تمنع من قطعية دلالتها، وهي الاحتمالات العشرة التي ترد على الألفاظ: الكذب أو الخطأ في نقل معاني المواد اللغوية للنص، والحجاز، والاشتراك، والحذف، والتخصيص، والنقل، والتقديم والتأخير، والنسخ، والمعارض الشرعي أو العقلي. وقد انبنى على الإقرار بورود هذه الاحتمالات دعوتان: إحداهما دعوى «انتفاء النصوص»، والأخرى دعوى «غزة النصوص».

رابعاً: بعد تقييم الاحتمالات

(١) انظر: حميد سمير، الميرمنوطيقا والنص القرآني، ص ١٤ وما بعدها.

العمل، ونظرية القرائن، ونظرية الحفظ الإلهي. وفي مجال الدلالة وجدنا لهم خمس نظريات في تكثير القطع، وهي: نظرية عدم جواز تأخير بيان الظواهر، ونظرية القرائن، ونظرية الاستقراء، ونظرية اللفظ الصريح، ونظرية القطع النسبي. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المذكورة آنفًا لا سيما الاحتمالات المانعة من قطعية الدلالة نجد أن تأثيرها في سلب القطعية عن دلالة النص مبالغ فيه.

خامسًا: وجدنا للأصوليين ثلاث نظريات في تثبيت القطع في مجال الثبوت هي: نظرية قطعية وجوب



المصادر والمراجع

آل تيمية: أبو البركات عبد السلام،
 وولده عبد الحلیم، وحفيده، أحمد ابن
 تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق
 محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة،
 مطبعة المدني.

الأمدي: سيف الدين علي بن محمد،
 الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق
 سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب
 العربي، ط ١، ١٤٠٤هـ.

ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات
 المبارك بن محمد الجزري، النهاية إلى
 غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر
 الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت،
 المكتبة العلمية.

الاسنوي: جمال الدين عبد الرحيم،
 نهاية السؤل شرح منهاج الأصول،
 بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ.
 الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن
 محمود بن عباد، الكاشف عن المحصول،
 بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ.
 = ١٩٩٨ م.

ابن أمير حاج الحلبي: محمد بن محمد،
 التقرير والتحرير شرح التحرير، تحقيق
 مكتب البحوث والدراسات، بيروت،
 دار الفكر، ١٩٩٦ م.

الباجي: أبو الوليد، سليمان بن
 خلف، إحكام الفصول في أحكام
 الأصول، بيروت والدار البيضاء، دار
 الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥ هـ =
 ١٩٩٥ م.

البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن
 أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر
 الإسلام، دار الكتاب الإسلامي.

البخاري: محمد بن إسماعيل،
 الصحيح، ترقيم مصطفى ديب البغا،
 بيروت، دار ابن كثير واليامة، ط ٣،
 ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م.

ابن بدران: عبد القادر بن أحمد
 الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام
 أحمد بن حنبل، بيروت، مؤسسة
 الرسالة، ط ٢، ١٤٠١ هـ.

البزدوي: فخر الإسلام علي بن محمد
 بن الحسين، أصول البزدوي، مع كشف
 الأسرار، بيروت، دار الكتاب
 الإسلامي.

الجرجاني: السيد الشريف علي بن
 محمد، شرح المواقف، بيروت، دار
 الجليل، ١٩٩٧ م.

الخصاص: أبو بكر أحمد بن علي
 الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد
 صادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء

التراث العربي، ١٤٠٥ هـ.

الخصاص: أبو بكر أحمد بن علي
الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق
عجيل النشمي، الكويت، وزارة
الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٥ هـ.
الجويني: إمام الحرمين عبد الملك بن
عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**،
تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة،
دار الوفاء، ط ٣، ١٤١٢ هـ =
١٩٩٢ م.

الحاكم: أبو عبد الله، محمد بن عبد
الله، **المستدرک علی الصحیحین**،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ
= ١٩٩٠ م.

ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني،
نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر،
تحقيق نور الدين عتر، دمشق، مطبعة
الصباح، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م،

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد،
الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة،
دار الحديث، ١٤٠٤ هـ.

أبو الحسين البصري: محمد بن علي
ابن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**،
تحقيق خليل المس، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٤٠٣ هـ.

حميد سمير: **الهيرمينوطيقا والنص**

القرآني، عمان، دار البيارق، د. ت.

الدبوسي: أبو زيد عبيد الله بن عمر،
تقويم الأدلة، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م.

الرازي: فخر الدين محمد بن عمر،
المحصل في علم أصول الفقه، تحقيق طه
العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن
سعود، ١٤٠٠ هـ.

الزركشي: محمد بن بهادر، **البحر
المحيط**، المدينة المنورة، دار الكتي، د. ت.

الزركشي: محمد بن بهادر، **المنثور
في القواعد الفقهية**، تحقيق تيسير فائق،
الكويت، وزارة الأوقاف والشئون
الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.

السبكي: علي بن عبد الكافي، وولده
تاج الدين عبد الوهاب بن علي، **الإبهاج
في شرح المنهاج**، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد،
أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا
الأفغاني، بيروت، دار المعرفة،
١٣٧٢ هـ.

ابن السمعاني: أبو المظفر منصور بن
محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**،
بيروت، دار الكتب العلمية،
١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م.

- مكتبة الرشد، ١٤٠٩ هـ.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.
- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ.
- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة، د. ت.
- الشاشي: أبو علي الشاشي، لأصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ هـ.
- الشاطبي: إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات، تحقيق وشرح عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.
- الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م.
- الشافعي: محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار المعرفة، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.
- الشوكاني: محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، بيروت، دار الجليل، ١٩٧٣ م.
- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، الرياض،
- مكتبة الرشد، ١٤٠٩ هـ.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٨ م.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.
- صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود الحنفي، التوضيح لمقتل التنقيح، مصر، مكتبة صبيح، د. ت.
- الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م.
- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥ هـ.
- العكيري: أبو علي الحسن بن شهاب الحسن، رسالة في أصول الفقه، تحقيق موفق بن عبد الله، بيروت، دار البشائر

- الإسلامية، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢ م.
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد،
المستصفى من علم الأصول، بيروت،
دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
- الغزالي: محمد بن محمد بن محمد،
المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق:
محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر،
ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن
فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة،
تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار
الفكر، ج ٥.
- القرافي: شهاب الدين أحمد بن
إدريس، شرح تنقيح الفصول في
اختصار المحصول في الأصول، بيروت،
دار الفكر، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧ م.
- القرافي: شهاب الدين أبو العباس
أحمد بن إدريس الصنهاجي، نفائس
الأصول في شرح المحصول، حققه
محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠ م.
- القرطبي: أبو بكر محمد بن أحمد،
الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد
البردوني، القاهرة، دار الشعب، ط ٢،
١٣٧٣هـ.
- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر
الجوزية، أعلام الموقعين عن رب
العالمين، تحقيق: طه سعد، بيروت، دار
الجيل، ١٩٧٣.
- الصواعق المرسلة على الجهمية
والمعظلة، الرياض، دار العاصمة، ط ٣،
١٤١٨هـ = ١٩٩٨ م.
- ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي،
لسان العرب، بيروت، دار صادر،
١٣٨٨هـ = ١٩٦٨ م.
- الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد،
مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- النوي: أبو زكريا يحيى بن شرف،
المنهاج شرح صحيح مسلم بن
الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث
العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
- النيسابوري: مسلم بن الحجاج،
الصحيح، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي،
بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الهيثمي: علي بن أبي بكر، مجمع
الزوائد ومنبع الفوائد، القاهرة -
بيروت، دار الريان للتراث - دار الكتاب
العربي، ١٤٠٧هـ.